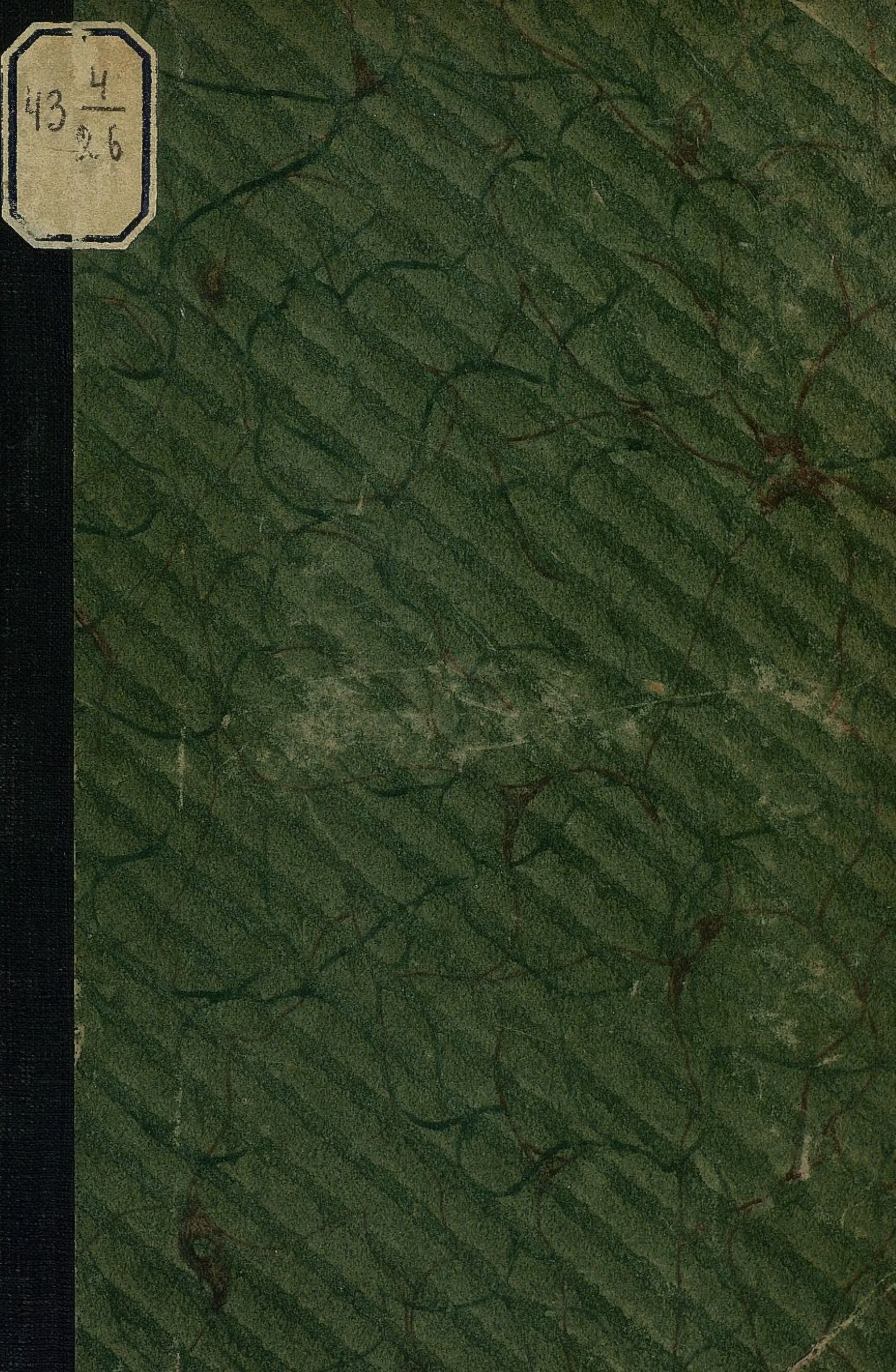
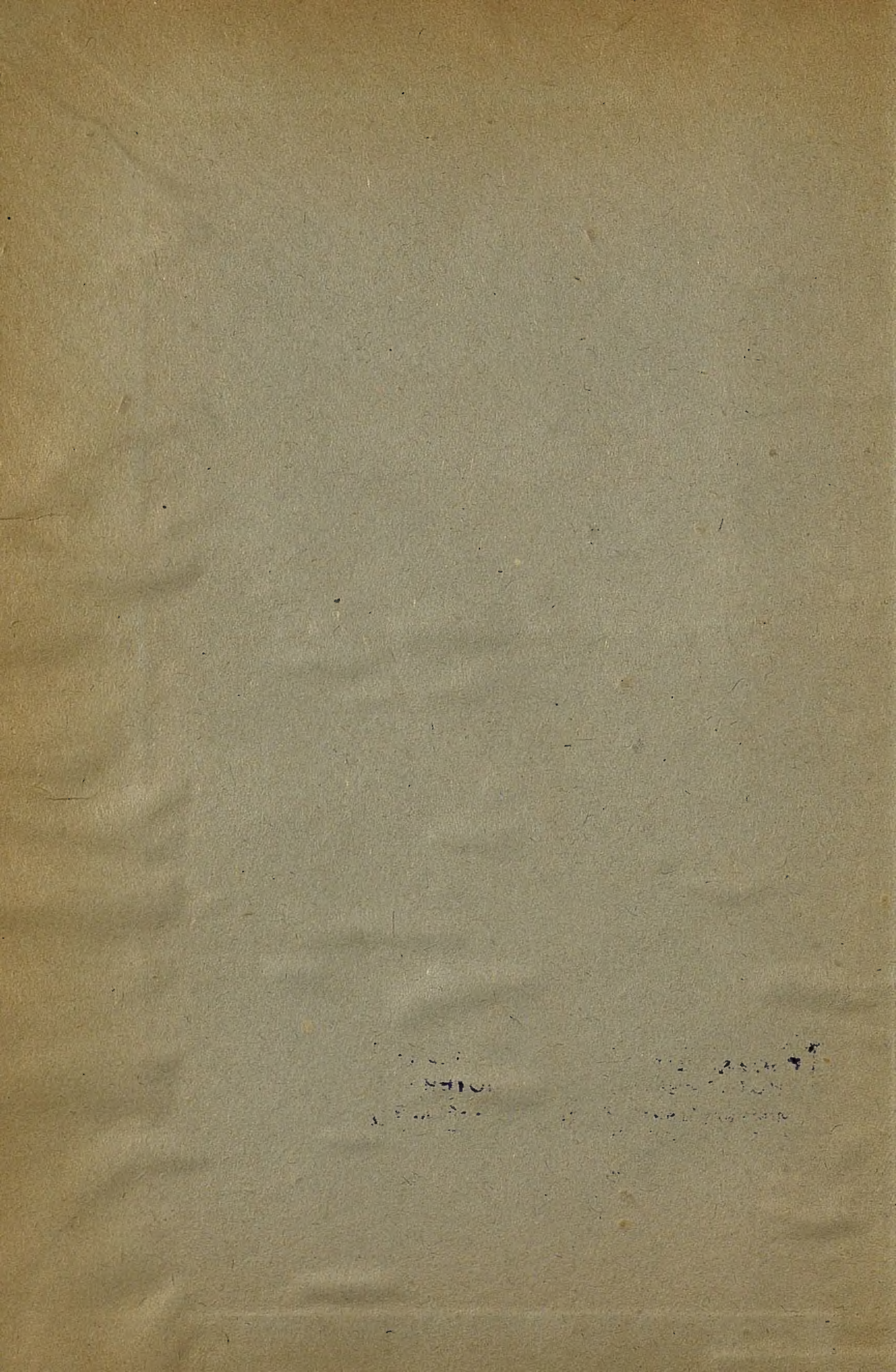

43 4/26



СЛАВЯНОФИЛЬСТВО
И
ЛИБЕРАЛИЗМЪ.

Опытъ систематическаго обозрѣнія того и другаго.

П. Линицкаго

КІЕВЪ.
Типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, Михайловская улица, соб. домъ.
1882.

Изъ журнала „Труды Кіевской дух. Академіи“ за 1882 г.



СОДЕРЖАНIЕ

Въ нашей литературѣ, а особенно въ журналистикѣ, рѣзко выступаютъ два направленія: *славянофильство и либерализмъ.* Направленія эти давно уже сдѣлались общеизвѣстными не по однимъ только именамъ; сколько нибудь внимательный, понимающій дѣло читатель, встрѣчаясь съ разнообразными взглядами и сужденіями журналистики по тѣмъ или инымъ вопросамъ и явленіямъ жизни, безъ труда опредѣлитъ: какому изъ названныхъ направленій слѣдуетъ отнести тотъ или другой взглядъ, то или другое рѣшеніе вопроса. Но какъ ни легко распознаются оба направленія при встрѣчѣ съ отдѣльными взглядами и мнѣніями, проводимыми въ данномъ случаѣ съ той или другой стороны,—представить въ сколько нибудь связномъ видѣ какъ то такъ и другое направленіе, вывести основныя понятія или принципы обоихъ направленій—задача эта представляетъ не мало трудностей. Дѣло въ томъ что ни то, ни другое направленіе не было выражено кѣмъ либо изъ признанныхъ представителей этихъ направленій въ связномъ систематическомъ видѣ. Да и не могло этого быть, потому что какъ славянофильство, такъ и либерализмъ всегда вращались въ сферѣ вопросовъ и идей преимущественно практическихъ, а потому значительно измѣнялись вмѣстѣ съ перемѣною историческихъ обстоятельствъ и условій общественной жизни: ни то ни другое направленіе не могло так. обр. сложиться въ строго опредѣленную, законченную систему. Отсюда проистекаетъ возможность и даже неизбѣжность перетолкованій, какимъ подвергаются понятія и взгляды характеристическіе

для того и другаго направленія. По крайней мѣрѣ нерѣдко представители обоихъ направленій обвиняютъ въ этомъ своихъ противниковъ. Нельзя поэтому не признать, по крайней мѣрѣ, неизлишнею даже слабую попытку представить, хотя бы въ общихъ чертахъ, характеристику обоихъ направленій, господствующихъ и въ литературѣ и въ обществѣ.

Направленіе, извѣстное теперь подъ именемъ либерализма, прежде называлось *западничествомъ.* Такое названіе оправдывается тѣмъ, что направленіе это обнаруживалось главнымъ образомъ въ крайней приверженности ко всѣмъ формамъ и явленіямъ блестящей образованности западныхъ народовъ, въ сравненіи съ которою наше отечество представлялось грубымъ и невѣжественнымъ. Отсюда рабское поклоненіе всему иноземному, пренебреженіе своимъ роднымъ, и страсть къ подражанію западнымъ образцамъ — таковы крайнія проявленія западничества. Стремленіе къ усвоенію западнаго образованія было въ началѣ вполнѣ законнымъ и необходимымъ явленіемъ въ исторіи нашего общественнаго развитія. Не могло же наше отечество оставаться навсегда замкнутымъ и чуждающимся всякаго чужеземнаго вліянія. Но насколько прежде сильно было недовѣріе ко всему иноземному, на столько же неумѣренно было потомъ увлеченіе всѣми формами западнаго просвѣщенія. Ложность этого увлеченія сказывалась въ особенности въ томъ что, оставляя безъ вниманія самые корни, изъ которыхъ выросла западная цивилизація, и на которыхъ она держится, перенимали безъ разбора однѣ лишь наружныя формы, и такимъ образомъ, вмѣсто дѣйствительнаго усвоенія западной образованности, явилась лишь пустая, суетная подражательность.

Въ смыслѣ литературнаго направленія эта подражательность первоначально выразилась въ заимствованіи образцовъ или формъ литературныхъ произведеній, а также въ образованіи литературнаго языка сообразно съ конструкціею иностранныхъ вполнѣ выработанныхъ языковъ (преимущественно французскаго), причемъ множество иностран-

ныхъ терминовъ вошло въ нашу рѣчь [1]). Но рядомъ съ заимствованіемъ формъ рѣчи шло также усвоеніе и самыхъ идей и доктринъ, господствовавшихъ въ западныхъ литературахъ, и прежде всего—французскаго скептицизма и сенсуализма (волтерьянство); легкому подвижному языку гостинныхъ соотвѣтствовалъ такой же образъ мыслей. Съ другой стороны люди отличавшіеся болѣе серьознымъ и строгимъ характеромъ были увлечены нѣмецкимъ мистицизмомъ (масонство). Иноземныя вліянія распространялись двоякимъ способомъ: частію посредствомъ заграничныхъ путешествій, которыя сдѣлались модою въ высшемъ классѣ, а частію путемъ домашняго образованія, которое производилось при помощи иностранныхъ педагоговъ и состояло глав. образомъ въ изученіи иностранныхъ литературныхъ произведеній. Когда же правительство наше, въ видахъ преуспѣянія наукъ и искусствъ въ нашемъ отечествѣ, стало посы-

---

[1]) Объ этомъ Хомяковъ такъ говоритъ: „Многаго лишило насъ ложное направленіе нашего просвѣщенія. Введеніемъ стихій иноземныхъ въ языкѣ и бытѣ оно уединило такъ назыв. образованное общество отъ народа: оно разорвало связь общенія и жизни между ними. Вслѣдствіе этого у насъ составился сперва искусственный книжный языкъ,—черствый и педантскій, испещренный школьными выраженіями, холодный и безжизненный. Мало по малу онъ сталъ измѣняться. Мѣсто школьной пестроты заступила пестрота словъ и особенно оборотовъ, взятыхъ изъ современныхъ языковъ иностранныхъ: черствость, тяжелая важность и пышная растянутость замѣнились вялою слабостію, вѣтреною легкостію и болтливымъ многословіемъ: но и прежняя книжность невполнѣ потеряла свои права, украшая новую легкость старою неуклюжестью и слабую пошлость школьною важностію". „Разумѣется, замѣчаетъ при этомъ Хомяковъ, должно изъ этого сужденія исключить лучшихъ писателей". Наконецъ вся эта книжная смѣсь, продолжаетъ онъ, уступила мѣсто новому нарѣчію. Созданное въ гостиныхъ, въ которыхъ недавно еще говорили только пофранцузски, и теперь еще говорятъ наполовину не порусски, обдѣланное и подведенное подъ правила грамотеями, совершенно не знакомыми съ духомъ русскаго слова, похожее на рѣчь иностранца, выучившагося чужому языку, котораго жизни онъ себѣ усвоить не могъ, мертвое и вялое, оно выдаетъ себя за живой русскій языкъ". Полн. собр. сочин. Т. 1. стр. 483 (изд. 1861 г.).

лать за границу, для дальнѣйшаго усовершенствованія, нѣкоторыхъ изъ окончившихъ образованіе въ нашихъ школахъ, то вліяніе иноземныхъ ученій, чрезъ посредство школы и литературы, стало распространяться и въ среднемъ классѣ, между тѣмъ какъ прежде вліяніе это ограничивалось преимущественно высшимъ классомъ общества; и кромѣ того, вліяніе это пріобрѣло бо́льшую опредѣленность; ибо уже не ограничивались легкимъ поверхностнымъ знакомствомъ съ литературными произведеніями Запада и такимъ же усвоеніемъ идей запад. просвѣщенія, но болѣе или менѣе систематически изучали различныя доктрины Запада въ ихъ первоначальныхъ источникахъ. Этимъ путемъ въ особенности распространилось у насъ вліяніе нѣмецкой философіи преимущественно Шеллинга и Гегеля. Все это факты общеизвѣстные. Напоминаемъ ихъ для того, чтобы представить въ общихъ чертахъ происхожденіе господствующихъ направленій нашего просвѣщенія, особенно славянофильства. Въ виду отмѣченныхъ выше фактовъ возникновеніе послѣдняго—понятно.

Чѣмъ очевиднѣе были тѣ крайности, до которыхъ доходило увлеченіе всѣмъ иностраннымъ и въ жизни и въ литературѣ, тѣмъ рѣшительнѣе было недовольство и сопротивленіе этому направленію, во имя національнаго достоинства и самобытнаго развитія,—со стороны людей наиболѣе приверженныхъ къ условіямъ и формамъ своего отечественнаго быта. Подобно тому какъ усвоеніе западнаго просвѣщенія въ литературной области выразилось преобразованіемъ языка и внесеніемъ въ него множества иностранныхъ терминовъ и оборотовъ,—стремленіе отстоять самобытность и независимость литературнаго развитія обнаружилось прежде всего тѣмъ, что возставали противъ употребленія иностранныхъ словъ и старались замѣнять ихъ русскими рѣченіями (Шишковъ), а французской легкости, какую усиливались сообщить впослѣдствіи нашему литературному языку, противопоставляли важность и достоинство формъ и оборотовъ

славянскаго языка, который былъ у насъ прежде языкомъ письменности (отсюда кажется произошло и названіе славянофильства). Въ связи съ этимъ противъ вреднаго вліянія французскаго сенсуализма и скептицизма, порождавшаго легкомысліе въ понятіяхъ и нравахъ, а также противъ двусмысленнаго нѣмецкаго мистицизма старались опереться на простомъ, ясномъ, для всякаго близкомъ православіи, какъ источникѣ народнаго просвѣщенія и главномъ основаніи народнаго быта [1]). До ближайшаго знакомства съ европейскою гражданственностію и наукою все наше отечественное просвѣщеніе имѣло характеръ преимущественно религіозный. Понятно, что и противодѣйствіе крайнему увлеченію всѣмъ чужеземнымъ могло находить для себя опору единственно въ источникѣ духовно-религіознаго просвѣщенія, въ православіи.

Но когда возникло опасеніе, чтобы и самая школа не сдѣлалась жертвою вредныхъ увлеченій и не подпала вліянію западныхъ ученій, то рѣшились воспользоваться, какъ орудіемъ для противодѣйствія подобнымъ увлеченіемъ, вліяніемъ религіи. Послѣдствіемъ этого было то, что многіе въ нашемъ

[1]) Часто занималъ меня вопросъ (говоритъ въ своихъ воспоминаніяхъ графъ М. В. Толстой): зачѣмъ какой-то таинственный, своеобразный путь къ исправленію нравственнаго характера и къ преуспѣянію въ добродѣтеляхъ, когда есть у насъ открытый, прямой путь въ божественномъ откровеніи и ученіи св. церкви? Зачѣмъ руководствоваться какими-то иновѣрными книгами, часто несогласными съ догматами православной церкви, а иногда даже богохульными (какъ напр. „Таинство Креста“ и нѣкоторыя статьи „Сіонскаго Вѣстника“), когда для насъ всегда готовы душеполезныя творенія отцевъ церкви? Зачѣмъ „пить изъ сокрытыхъ и, можетъ быть, нечистыхъ кладезей, когда есть у насъ источникъ воды живой, дарованной намъ самимъ Богомъ?“. Такъ выразился о масонахъ митрополитъ Филаретъ, самъ наклонный къ мистицизму въ началѣ своего поприща. „Зачѣмъ, по словамъ одного изъ умнѣйшихъ писателей нашего времени, заходить къ Богу съ задняго крыльца, когда переднее открыто?“ На эти вопросы я самъ себѣ не умѣлъ отвѣчать и не могъ получить разъясненія отъ тѣхъ, къ которымъ обращался за совѣтомъ.—Самая таинственность масонскаго ученія заставляетъ сомнѣваться въ чистотѣ его. Рус. Архивъ 1881, II, стр. 67.

еще малообразованномъ обществѣ, и именно приверженцы западнаго просвѣщенія, на религію стали смотрѣть какъ на орудіе деспотизма; утвердилось мнѣніе, признававшее религіозность признакомъ невѣжества, либо лицемѣрія; казалось многимъ что религія и просвѣщеніе не совмѣстимы [1]). И этого тѣмъ болѣе слѣдовало ожидать, что и на Западѣ свѣтское образованіе давно уже разошлось съ религіею и относилось къ ней то съ враждою, то съ индифферентизмомъ, если не съ пренебреженіемъ. Наши слѣпые приверженцы западнаго просвѣщенія не хотѣли или не могли понять что тамъ новое свѣтское образованіе развилось и окрѣпло путемъ рѣшительной борьбы противъ богословскаго схоластическаго образованія, которое стремилось удержать исключительное господство и въ наукѣ и въ жизни. У насъ же духовное просвѣщеніе само по себѣ не было враждебно и не противодѣйствовало новому свѣтскому образованію; напротивъ были въ числѣ представителей духовнаго просвѣщенія усердные почитатели и пособники просвѣтительной дѣятельности великаго преобразователя Россіи, и наоборотъ, весьма многіе изъ высшаго служилаго класса долгое время не обнаруживали особой воспріимчивости въ отношеніи къ высшимъ умственнымъ интересамъ, не смотря на усилія правительства воз-

---

[1]) Какъ на одно изъ обстоятельствъ, сильно дѣйствовавшихъ на умы въ направленіи неблагопріятномъ для религіозной вѣры, Ю. Самаринъ прежде всего указываетъ на „фактъ церковной казенщины, иначе—подчиненія вѣры внѣшнимъ для нея цѣлямъ узкаго, оффиціальнаго консерватизма“... „Когда пускается въ оборотъ мысль подъ явнымъ клеймомъ невѣрія, она возбуждаетъ въ совѣсти, если не противодѣйствіе, то по крайней мѣрѣ нѣкоторую къ себѣ недовѣрчивость, какъ выраженіе нескрываемой вражды. Но когда оффиціальный консерватизмъ, подъ предлогомъ охраненія вѣры, благоволѣнія къ ней и благочестивой заботливости о ея нуждахъ, мнётъ и душитъ ее въ своихъ безцеремонныхъ объятіяхъ, давая чувствовать всѣмъ и каждому, что онъ дорожитъ ею ради той службы, которую она несетъ на него, тогда, очень естественно, въ обществѣ зарождается мнѣніе, что такъ тому и слѣдуетъ быть, что иного отъ вѣры и ожидать нельзя, и что дѣйствительно таково ея назначеніе. Это убиваетъ всякое уваженіе къ вѣрѣ. См. предисл. въ собраніи сочин. Хомякова, Т. II, стр. VI.

будить преимущественно въ этомъ классѣ стремленіе къ образованію.

Когда, въ слѣпомъ увлеченіи примѣромъ западныхъ просвѣтителей, стали у насъ смотрѣть на религію какъ на порожденіе и область суевѣрія и невѣжества, какъ на орудіе своекорыстнаго деспотизма, то противники крайнихъ увлеченій иноземною цивилизаціею, не только лишенною религіознаго духа, но и враждебною религіи,—должны были систематически, научнымъ образомъ, отстаивать незамѣнимую для насъ важность религіознаго просвѣщенія. Они доказывали, что мы не только не имѣемъ основаній враждовать противъ религіи, напротивъ имѣемъ всѣ основанія всего болѣе дорожить ею, такъ какъ въ ней именно заключается источникъ и охрана нашей національной самобытности. А такъ какъ, съ другой стороны, именно въ православіи содержится въ чистомъ и безпримѣсномъ видѣ истинное христіанство; въ западныхъ же вѣроисповѣданіяхъ оно представляется болѣе или менѣе искаженнымъ, то нельзя при томъ не видѣть, по мнѣнію славянофиловъ, великаго счастія и преимущества предъ другими европейскими народами для нашего народа въ томъ именно, что онъ принялъ и усвоилъ христіанскую истину въ первоначальномъ и совершенномъ ея видѣ. Такимъ образомъ православіе, какъ изначальная и необходимая принадлежность нашей народной жизни, по ученію славянофиловъ, составляетъ не только необходимое условіе самобытности, независимости этой жизни, но, что́ особенно важно, великое и рѣшительное *преимущество* ея въ сравненіи съ отличительнымъ характеромъ національной жизни другихъ европейскихъ народовъ. Придавая столь рѣшительное значеніе, по отношенію къ народной нашей жизни, религіозной вѣрѣ нашего народа, славянофилы могли разъяснить отличительный характеръ этой вѣры, и доказывать свой тезисъ о національномъ значеніи ея конечно не иначе, какъ посредствомъ сопоставленія и сравненія ея съ отличительнымъ характеромъ религіозной

жизни на западѣ. Вотъ почему западно-европейское просвѣщеніе, съ цѣлію критической оцѣнки этого просвѣщенія, славянофилы обыкновенно разсматривали со стороны религіознаго его характера; отличительный характеръ западнаго просвѣщенія опредѣлялся для славянофиловъ, главнымъ образомъ, характеромъ религіозной жизни у западныхъ народовъ. Посмотримъ же, какъ именно сложился и былъ развиваемъ славянофилами этотъ взглядъ на западно-европейское просвѣщеніе, которымъ имѣлось въ виду доказать превосходство нашего самобытнаго просвѣщенія, основаннаго на религіозной вѣрѣ, и какъ понимался этотъ самобытный характеръ нашей народной жизни.

I.

„Европейское просвѣщеніе во второй половинѣ XIX в., говоритъ И. В. Кирѣевскій, достигло той полноты развитія, гдѣ его особенное значеніе выразилось съ очевидною ясностію для умовъ хотя нѣсколько наблюдательныхъ. Но результатъ этой полноты развитія, этой ясности итоговъ былъ почти всеобщее чувство недовольства и обманутой надежды". Причина такого состоянія европ. просвѣщенія, по объясненію Кирѣевскаго, заключается въ слѣдующемъ: „многовѣковый холодный анализъ разрушилъ всѣ тѣ основы, на которыхъ стояло европ. просвѣщеніе отъ самаго начала своего развитія, такъ что собственныя его коренныя начала, изъ которыхъ оно выросло, сдѣлались для него посторонними, чужими, противорѣчащими его послѣднимъ результатамъ, между тѣмъ какъ прямою его собственностію оказался этотъ самый, разрушившій его корни, анализъ, этотъ самодвижущійся ножъ разума, этотъ отвлеченный силлогизмъ (?), непризнающій ничего *кромѣ себя и личнаго опыта*, этотъ самовластный разсудокъ, или какъ вѣрнѣе назвать эту логическую дѣятельность, отрѣшенную отъ всѣхъ другихъ познавательныхъ силъ человѣка, кромѣ самыхъ гру-

быхъ, самыхъ первыхъ чувственныхъ данныхъ и на нихъ однихъ созидающую свои воздушныя діалектическія построенія". Полн. собр. сочин. И. В. Кирѣевск. т. II, стр. 231—232.

Въ этомъ объясненіи, должно сознаться, недостаетъ ясности: остается неизвѣстнымъ, потому ли основныя начала европейскаго просвѣщенія пали, что оказались несостоятельными предъ судомъ разума, или же потому что самъ по себѣ анализъ имѣетъ свойство оказывать лишь разрушительное дѣйствіе въ отношеніи къ тому, къ чему прилагается. Возможно и это послѣднее предположеніе: анализъ вѣдь разрушаетъ непосредственную цѣльность сознанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ разрушительно дѣйствуетъ и на самыя начала, на которыхъ утверждалась и которыми обусловливалась эта непосредственная цѣльность сознанія. Говорятъ, что даже первородный грѣхъ,—лишеніе первобытной невинности состоялъ именно въ *познаніи*, которое пріобрѣтается путемъ анализа. Дѣйствительно главный недостатокъ европейскаго просвѣщенія, какъ увидимъ, Кирѣевскій полагалъ именно въ отсутствіи непосредственной цѣльности сознанія. Значитъ сама по себѣ аналитическая дѣятельность разсудка—пагубна. Не должно ли поэтому ее отвергнуть? А такъ какъ, безъ аналитической дѣятельности невозможна наука, то не слѣдуетъ ли видѣть источникъ недовольства въ западной Европѣ, на которое указываетъ Кирѣевскій, въ научномъ образованіи, и не въ томъ ли превосходство нашего отечественнаго просвѣщенія, что оно есть не научное, а религіозное? Все это повидимому такіе выводы, къ которымъ легко можно придти, слѣдуя приведенному выше разсужденію Кирѣевскаго. Вѣдь онъ рѣшительно говоритъ, что прямою собственностію европейскаго просвѣщенія, послѣ многовѣковаго развитія его, оказался разрушившій корни его анализъ,—этотъ самодвижущійся ножъ разума, не признающій ничего *кромѣ себя и личнаго опыта*. А разумъ и опытъ—это орудія науки. Послѣ этого понятно, какимъ образомъ западники могли славянофиловъ считать

противниками научнаго образованія, людьми готовыми ради спасенія и возвеличенія религіозной вѣры пожертвовать наукою. Противопоставляя, такимъ образомъ, научное образованіе религіозной вѣрѣ, видя въ религіозной вѣрѣ—начало противоположное и враждебное наукѣ и вообще западному просвѣщенію основанному на наукѣ, западники вмѣстѣ съ тѣмъ не иначе разумѣли себя, какъ представителями научнаго образованія, обязанными способствовать разогнанію мрака невѣжества и суевѣрія, т. е. противодѣйствовать религіозной вѣрѣ, унижать ея достоинство въ мнѣніи общества; отсюда произошла идея, глубоко проникшая въ умы такъ назыв. образованнаго общества, что большая или меньшая свобода отъ религіозной вѣры должна служить мѣриломъ и такъ сказать наиболѣе очевиднымъ признакомъ образованности человѣка. Быть образованнымъ значитъ быть выше людей невѣжественныхъ, а признакъ невѣжественныхъ людей тотъ что они руководятся въ жизни религіозными воззрѣніями и помощію ихъ изъясняютъ все, чего не разумѣютъ и о чемъ не имѣютъ точныхъ знаній. Вотъ какова бездна, по понятіямъ западниковъ, раздѣлявшая ихъ отъ славянофиловъ. На себя они смотрѣли какъ на представителей просвѣщенія, защитниковъ и борцовъ науки, славянофиловъ же считали ни болѣе ни менѣе какъ охранителями мрака и невѣжества [1]).

Однакожъ означенные выше выводы изъ разсужденія Кирѣевскаго мы должны признать поспѣшными и несовсѣмъ вѣрными, если обратимъ вниманіе на дальнѣйшее его разсужденіе о томъ же предметѣ, т. е. о западномъ просвѣщеніи.

---

[1]) Въ своихъ воспоминаніяхъ о Бѣлинскомъ Тургеневъ такъ говоритъ: „Бѣлинскій былъ настолько же идеалистъ, на сколько отрицатель; онъ отрицалъ во имя идеала. Этотъ идеалъ былъ свойства весьма опредѣленнаго и однороднаго, хотя именовался и доселѣ именуется различно: *наукой*, прогрессомъ, гуманностію, цивилизаціей—*западомъ*, наконецъ“. Сочин. И. С. Тургенева (изд. 1880 г.) Т. І-й, стр. 39-я.

„Опрокинувъ, говоритъ онъ, свои вѣковыя убѣжденія, западный человѣкъ, тѣмъ болѣе надѣялся на всемогущество своего отвлеченнаго разума, чѣмъ огромнѣе, чѣмъ крѣпче, чѣмъ объемлющѣе были эти убѣжденія, имъ разрушенныя. Онъ вѣрилъ что собственнымъ отвлеченнымъ умомъ можетъ сейчасъ же создать себѣ новую разумную жизнь и устроить небесное блаженство на преобразованной имъ землѣ. И можетъ быть цѣлая вѣчность неудачныхъ попытокъ не могла бы разочаровать его самоувѣренности, еслибы тотъ же самый отвлеченный разумъ, на который онъ надѣялся, силою собственнаго развитія, не дошелъ до сознанія своей ограниченной односторонности“. „Не мыслители Запада, замѣчаетъ далѣе Кирѣевскій, убѣдились въ односторонности логическаго разума, но самъ логическій разумъ Европы, достигнувъ высшей степени своего развитія, дошелъ до сознанія своей ограниченности, и уяснивъ себѣ законы собственной дѣятельности убѣдился, что весь объемъ его самодвижной силы не простирается далѣе отрицательной стороны (?) человѣческаго знанія, что его умозрительное сцѣпливаніе выводныхъ понятій требуетъ основаній, почерпнутыхъ изъ другихъ источниковъ познаванія, что высшія истины ума, его существенныя убѣжденія, всѣ лежатъ внѣ отвлеченнаго круга его діалектическаго процесса“ (стр. 232—234).

Итакъ дѣло очевидно не просто въ аналитической дѣятельности ума. Кирѣевскій не только не отрицаетъ этой дѣятельности, напротивъ видитъ важное значеніе ея, по крайней мѣрѣ, въ томъ, что благодаря именно этой дѣятельности умъ западнаго человѣка освѣтилъ и уяснилъ для себя собственную ограниченность и несовершенство, а вслѣдствіе того пришелъ къ сознанію недостаточности себя самаго для созданія и упроченія совершенной жизни, понялъ необходимость для этой цѣли иныхъ началъ, лежащихъ внѣ круга его діалектическаго саморазвитія. И это заслуга. Но о какой ограниченности разума говоритъ здѣсь Кирѣевскій? Если онъ разумѣетъ ограниченность въ смыслѣ на-

туральнаго несовершенства человѣческаго ума, то ужели необходимъ былъ многовѣковый опытъ европейскаго просвѣщенія для того чтобы явилось сознаніе ограниченности и несовершенства ума человѣческаго? Когда же человѣкъ не сознавалъ этого? Еще до начала европейскаго просвѣщенія христіанство ясно и настойчиво указывало человѣку на ограниченность его разума. Ясно что Кирѣевскій, говоря объ ограниченности ума, разумѣетъ *особенное направленіе*, выразившееся въ европейскомъ просвѣщеніи, и составляющее отличительный его характеръ. Вотъ какъ онъ опредѣляетъ этотъ отличительный характеръ европейскаго просвѣщенія. „Вліяніе живыхъ еще развалинъ, уцѣлѣвшихъ отъ разрушенія остатковъ старой римской образованности, на новорождающуюся образованность Запада было всеобъемлющее. Проникая въ самое основное строеніе общественныхъ отношеній, въ законы, въ языкъ, въ нравы, въ обычаи, въ первое развитіе наукъ и искусствъ европейскихъ, древній Римъ долженъ былъ поневолѣ сообщить болѣе или менѣе всѣмъ отношеніямъ западнаго человѣка тотъ особенный характеръ, которымъ самъ онъ отличался отъ другихъ народовъ; и этотъ особенный характеръ всей совокупности отношеній, окружающихъ человѣка, по необходимости долженъ былъ проникнуть въ самый, такъ сказать, внутренній составъ его жизни, переобразовывая болѣе или менѣе всѣ другія вліянія, согласно своему господствующему направленію. Потому главная особенность умственнаго характера Рима должна была отразиться и въ умственной особенности Запада. Но если мы захотимъ, продолжаетъ онъ, эту господствующую особенность римскаго образованія выразить одною общею формулою, то не ошибемся, кажется, если скажемъ, что отличительный складъ римскаго ума заключался въ томъ именно, что въ немъ *наружная разсудочность брала перевѣсъ надъ внутреннею сущностію вещей* (стр. 242). Однимъ словомъ, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, во всѣхъ особенностяхъ римскаго человѣка, во всѣхъ изгибахъ умственной и душевной

дѣятельности, видимъ мы одну общую черту, что *наружная стройность его логическихъ понятій (?)* была для него существеннѣе самой существенности, и что внутреннее равновѣсіе его бытія, если можно такъ выразиться, сознавалось имъ единственно въ равновѣсіи разсудочныхъ понятій или внѣшней формальной дѣятельности" (244). „Христіанство, возводя умъ къ живому средоточію самопознанія, боролось и съ тѣмъ состояніемъ духовнаго распаденія, гдѣ односторонняя разсудочность отрывается отъ другихъ силъ духа и думаетъ достигнуть истины наружною связностію понятій... Въ первые вѣка церкви видимъ мы въ богословскихъ писателяхъ даже римскаго міра не рѣдкія нападенія на ложность языческаго философствованія. Однакоже господство чисто-христіанскаго направленія, не могло совершенно изгладить изъ ихъ ума особенность римской физіономіи... А послѣ отдѣленія Рима отъ вселенской церкви эта особенность римскаго ума должна была взять рѣшительный перевѣсъ въ характерѣ ученія римскихъ богослововъ. Можетъ быть даже эта римская особенность, эта оторванная разсудочность, эта излишняя склонность къ наружному сцѣпленію понятій, была одною изъ главнѣйшихъ причинъ самаго отпаденія Рима" (стр. 245). Итакъ, значитъ, источникъ неудовлетворительнаго состоянія европейскаго просвѣщенія заключается въ томъ особенномъ, отвлеченно-разсудочномъ направленіи ума, которое наслѣдовано Западомъ отъ Рима. И самая дѣятельность разума, о которой сказано выше, что она оказалась разрушительною въ отношеніи къ основнымъ началамъ европейскаго просвѣщенія, какъ теперь оказывается, есть окончательное и яснѣйшее выраженіе первобытнаго характера этаго просвѣщенія. Если же разрушительный характеръ умственной дѣятельности на Западѣ должно признать выраженіемъ и окончательнымъ плодомъ первобытнаго характера западнаго просвѣщенія, то значитъ и самое это просвѣщеніе имѣетъ характеръ разрушительный, и понятно само собою, что оно могло быть таковымъ

лишь въ отношеніи къ себѣ самому. Дѣйствительно Кирѣевскій прямо говоритъ: „образованность европейская должна была окончиться разрушеніемъ всего умственнаго и общественнаго зданія, *ею же самою воздвигнутаго*" (стр. 249). Въ началѣ, какъ мы видѣли, было сказано что анализъ разрушилъ *основныя начала* европейскаго просвѣщенія. Теперь же мы должны сказать, слѣдуя Кирѣевскому, что тотъ же аналитическій умъ европейскаго человѣка (составляющій отличительный характеръ европ. образованности) разрушилъ и самое зданіе умственнаго и общественнаго порядка, воздвигнутое имъ же самимъ. Потому-то ничего и не осталось на долю западнаго человѣчества кромѣ этой разрушительной силы анализа, какъ выше сказано. Что аналитическій умъ западнаго человѣка могъ разрушить зданіе образованности, возвигнутое имъ же самимъ, это еще можно понять. Какъ сила разрушительная, анализъ могъ создать лишь такое произведеніе, которое по необходимости заключало въ себѣ зародышъ своей гибели, но какимъ образомъ тотъ же анализъ могъ оказаться разрушительнымъ для самихъ началъ, на которыхъ первоначально утверждалось европейское просвѣщеніе, очевидно не имъ созданныхъ,—это попрежнему остается непонятнымъ. Не могъ же Кирѣевскій, говоря о началахъ европейскаго просвѣщенія, разумѣть то особое направленіе—отвлеченно-разсудочное—этого просвѣщенія, которое онъ изъясняетъ вліяніемъ Рима. Во всякомъ случаѣ на этотъ вопросъ о началахъ, разрушенныхъ анализомъ, мы не находимъ отвѣта у Кирѣевскаго. Ясно для насъ пока лишь то, что къ намѣченной уже чертѣ—отвлеченная разсудочность,—мы должны теперь присоединить еще другую, новую черту, характеристическую для европейскаго просвѣщенія. Кромѣ того что оно наслѣдовало отъ Рима формализмъ,—оно оказалось еще враждебнымъ къ самому себѣ; ему свойственна склонность къ саморазрушенію. Черта эта такъ изъясняется: „Начавшись насиліемъ, государства европейскія должны были развиваться *переворотами*, ибо развитіе государ-

ства есть не что иное, какъ раскрытіе внутреннихъ началъ, на которыхъ оно основано. Потому европейскія общества, основанныя насиліемъ, связанныя формальностію личныхъ отношеній, проникнутыя духомъ односторонней разсудочности, должны были развить въ себѣ не общественный духъ, но духъ личной отдѣленности, связываемой узлами частныхъ интересовъ и партій. Отъ чего исторія европейскихъ государствъ, хотя представляетъ намъ иногда внѣшнія признаки процвѣтанія жизни общественной, но въ самомъ дѣлѣ подъ общественными формами скрывались постоянно однѣ частныя партіи, для своихъ частныхъ цѣлей и личныхъ системъ забывавшія о жизни цѣлаго государства. Партіи папскія, партіи императорскія, партіи городскія, партіи церковныя, придворныя, личныя, правительственныя, религіозныя, политическія, народныя, среднесословныя, даже партіи метафизическія,—постоянно боролись въ европейскихъ государствахъ, стараясь каждая перевернуть его устройство согласно своимъ личнымъ цѣлямъ" и т. д. (стр. 249). Выше мы видѣли что аналитическая дѣятельность ума, по причинѣ своего абстрактно-формальнаго направленія, оказалась, по увѣренію Кирѣевскаго, разрушительною для европейскаго просвѣщенія, а какъ это просвѣщеніе было созданіемъ той же дѣятельности, то въ сущности разрушительная сила была присуща самому этому просвѣщенію; дѣйствительно, оно не въ состояніи было создать прочныхъ общественныхъ союзовъ, напротивъ порождало лишь борьбу отдѣльныхъ партій, и производило перевороты въ государственной жизни народовъ Запада. Ясно что этотъ разрушительный характеръ европейскаго просвѣщенія не есть на самомъ дѣлѣ новая отличительная черта, а только послѣдствіе или обнаруженіе указанной уже ранѣе характеристической черты этого просвѣщенія,—именно формализма; ибо свойство формализма таково, что онъ способенъ лишь разлагать, разъединять, но не созидать. Такъ какъ разрушительное дѣйствіе формализма Кирѣевскій видитъ въ порожденіи

враждебныхъ между собою партій, то неудивительно что тотъ же признакъ формализма онъ усматриваетъ и въ древнемъ Римѣ, откуда онъ и выводитъ поэтому отличительный характеръ европейскаго просвѣщенія. И здѣсь онъ находитъ вражду партій, вмѣсто дѣйствительнаго истиннаго патріотизма, считая эту вражду партій послѣдствіемъ формализма свойственнаго римской образованности (см. стр. 243). Къ чему же послѣ этого служитъ указаніе на насиліе, послужившее началомъ существованія европейскихъ государствъ, послѣдствіемъ чего будто бы былъ разладъ различныхъ элементовъ общественнаго устройства у европейскихъ народовъ, коль скоро самое просвѣщеніе Европы было таково, что и помимо насилія ничего иного и быть не могло кромѣ этого всеобщаго разлада?

На основаніи предъидущаго можно такъ представить ходъ мысли, приведшій Кирѣевскаго къ изложенному взгляду на европейское просвѣщеніе. Разсматривая это просвѣщеніе главнымъ образомъ въ отношеніи религіозномъ, Кирѣевскій не могъ не обратить вниманія прежде всего на господство раціонализма на Западѣ, какъ на фактъ въ этомъ отношеніи наиболѣе характерный. Господство раціонализма означаетъ отрѣшенность разсудка отъ живой непосредственной связи его съ другими силами духа. Ибо раціонализмъ признаетъ лишь то, что можетъ быть понято и выражено въ формѣ стройной систематической связи понятій, между тѣмъ какъ все, что наиболѣе говоритъ чувству и въ чемъ душа находитъ наибольшее удовлетвореніе самимъ глубочайшимъ потребностямъ своимъ, никакимъ образомъ неукладывается въ такую форму. Очевидно только разсудокъ, оторванный отъ живаго союза съ другими силами, можетъ столь одностороннимъ образомъ жертвовать другими важнѣйшими потребностями одной лишь ему присущей потребности яснаго и отчетливаго представленія въ видѣ стройной системы понятій того, на что направляетъ онъ свою познающую дѣятельность. Разсудокъ отрѣшенный есть сила разъ-

единяющая, анализирующая. Отсюда раздробленность, вмѣсто живаго непосредственнаго единства, должна составлять отличительный характеръ европейскаго просвѣщенія. Затѣмъ оставалось лишь подъискать такія историческія черты, которыя оправдывали бы сколько нибудь построенный такимъ образомъ взглядъ. Такъ какъ господство раціонализма на Западѣ есть фактъ не подлежащій сомнѣнію, то дѣйствительно нѣтъ недостатка въ явленіяхъ, безспорно имѣющихъ связь съ этимъ фактомъ, каково напр. стремленіе къ строгой опредѣленности и формальной разграниченности жизненныхъ отношеній, на что указываетъ и Кирѣевскій. Не смотря на то, нельзя не признать слишкомъ одностороннимъ и крайнимъ увлеченіемъ это желаніе почти всю цѣликомъ исторію европейскаго просвѣщенія подогнать подъ одну мѣрку, какъ бы ни была многообъемлюща эта взятая въ основаніе мѣрка. Если Кирѣевскій и въ древнемъ Римѣ и затѣмъ во всей исторіи европейскаго просвѣщенія видитъ преобладающее господство одной только черты, и этою одною чертою хочетъ изъяснить не только развитіе теоретической научной дѣятельности, но и практическо-общественную жизнь Европы въ разнообразныхъ ея проявленіяхъ, то это конечно уже предзанятая идея, а не прямой безпристрастный взглядъ на дѣло. Ибо при такомъ взглядѣ Кирѣевскій не могъ бы утверждать, что Римскій патріотизмъ состоялъ въ приверженности къ извѣстной партіи, онъ не утверждалъ бы, что европейское просвѣщеніе есть порожденіе просвѣщенія римскаго и потому родственно съ нимъ по духу, ибо извѣстно что вся схоластическая образованность основывалась на произведеніяхъ греческой литературы, особенно же велико было вліяніе, продолжающееся и доселѣ, этой литературы со времени Возрожденія [1]). Онъ

[1]) Велико конечно было вліяніе на западно-европейскую жизнь римскаго права, но нельзя же все европейское просвѣщеніе выводить изъ этого вліянія. Между тѣмъ только при этомъ условіи и можно бы разсматривать европейское образованіе какъ продуктъ римскаго. Странно также, что Кирѣевскій прила-

не сказалъ бы конечно, что Возрожденіе существенной перемѣны въ европейскомъ просвѣщеніи не произвело. Ясно такимъ образомъ, что изложенный взглядъ Кирѣевскаго построенъ a priori, а потому является вопросъ объ источникѣ, откуда возникъ, если не прямо заимствованъ этотъ взглядъ. Ясно, что Кирѣевскій взялъ во вниманіе исключительно господство раціонализма на Западѣ, но почему же онъ возводитъ именно этотъ фактъ въ основной, всеобъемлющій принципъ, изъ котораго пытается вывести всѣ характерныя черты европейскаго просвѣщенія? Слѣдующія замѣчанія Кирѣевскаго, разсѣянныя въ его статьѣ: „объ отличительномъ характерѣ европейскаго просвѣщенія", достаточно разъясняютъ генезисъ изложеннаго взгляда на этотъ предметъ. Указанный выше „результатъ той полноты развитія, какой достигло нынѣ европейское просвѣщеніе" (сознаніе односторонности отвлеченнаго разума), Кирѣевскій признаетъ принадлежащимъ „новѣйшей и вѣроятно уже окончательной, по его мнѣнію, эпохѣ отвлеченно-философскаго мышленія", причемъ онъ замѣчаетъ, что на Западѣ судьба философіи сдѣлалась судьбою всей умственной жизни. Кромѣ того Кирѣевскій говоритъ о *самодвижной* силѣ разума, о сцѣпленіи выводныхъ понятій—все это черты вполнѣ характеризующія философію Гегеля. И дѣйствительно Кирѣевскій смотритъ на эту философію какъ на высшій плодъ и наиболѣе полное выраженіе европейскаго просвѣщенія [1]). Но въ чемъ заключает-

---

гаетъ ту же точку зрѣнія, съ какой онъ разсматриваетъ европейское просвѣщеніе, къ философіи Аристотеля. „Система Аристотеля, говоритъ онъ, разорвала цѣльность умственнаго самосознанія и перенесла корень внутреннихъ убѣжденій человѣка, внѣ нравственнаго и эстетическаго смысла, въ отвлеченное сознаніе разсуждающаго разума". Стр. 296. Кажется, не боясь впасть въ ошибку, можно сказать, что Кирѣевскій цѣликомъ примѣнилъ къ Аристотелю свой взглядъ на европейское просвѣщеніе единственно потому, что, какъ извѣстно, философія Аристотеля послужила главнымъ основаніемъ для средневѣковой схоластики.

[1]) „Въ народахъ происхожденія Романскаго, которые, по своей исторической натурѣ, говоритъ онъ, стремились сливать внутреннее самосознаніе съ внѣшностію жизни, возникла философія опытная или чувственная, восходившая

ся отличительный характеръ философіи Гегеля? Въ томъ что эта философія діалектическимъ процессомъ чистаго, т. е. абстрактнаго, мышленія выводитъ послѣдовательный рядъ понятій. Таковъ же долженъ быть и вообще характеръ европейскаго просвѣщенія,—это именно отрѣшенная отъ всего разсудочность, состоящая, какъ выражается Кирѣевскій, въ наружномъ сцѣпленіи понятій [1]). Правда Гегель самъ признавалъ разсудокъ и разсудочное познаніе разлагающимъ цѣльность непосредственнаго воззрѣнія, а потому разсудочное познаніе онъ не считалъ выраженіемъ полной цѣлостной истины. Но это значитъ, поясняетъ намъ Кирѣевскій, что европейское просвѣщеніе въ лицѣ Гегеля пришло къ сознанію своей ограниченности и односторонности. Далѣе извѣстно, что Гегель не только созналъ недостаточность и односторонность разсудочнаго (рефлективнаго) познанія; онъ стремился при томъ восполнить это познаніе чрезъ спекулятивную дѣятельность *разума* объединяющаго и связующаго въ одно цѣ-

---

отъ частныхъ наблюденій... Въ народахъ германскаго происхожденія, носившихъ также вслѣдствіе своей исторической особенности, внутри себя постоянное чувство раздѣленія жизни внѣшней отъ внутренней, возникло стремленіе вывести изъ самыхъ законовъ разума законы для внѣшняго бытія. Наконецъ *обѣ философіи соединились въ одно умственное воззрѣніе, основанное на тождествѣ разума и бытія и развивавшее изъ этого тождества ту форму мышленія, которая обнимала всѣ другія философіи, какъ отдѣльныя ступени неконченной лѣстницы, ведущей къ одной цѣли.* Т. II, стр. 291.

[1]) „Недавность господства этой новой системы (Гегеля) надъ прежними философскими убѣжденіями Европы не даетъ намъ права думать, чтобы основныя положенія этой послѣдней системы и ея діалектическій процессъ мышленія были исключительною принадлежностію *нашего времени.* Въ общей жизни человѣчества новѣйшая философія не такъ нова, какъ полагаютъ обыкновенно. Она новость для новой исторіи, но для человѣческаго разума вообще она вещь бывалая, и потому будущія послѣдствія ея господства надъ умами болѣе или менѣе уже обозначились въ прошедшемъ. Ибо тотъ же духъ мышленія господствовалъ въ образованномъ мірѣ за нѣсколько сотъ лѣтъ до Р. Хр. *Основныя убѣжденія Аристотеля совершенно тождественны съ убѣжденіями Гегеля.* Стр. 292 и дал. А какъ смотритъ К. на филос. Аристотеля, см. объ этомъ въ предъидущ. примѣчаніи.

лое понятія, раздѣленныя аналитическимъ разсудкомъ. По объясненію Кирѣевскаго это значитъ, что „новѣйшая философія, какъ и вся новѣйшая образованность Европы въ послѣднемъ процвѣтаніи своемъ совершенно отдѣлилась отъ своего корня“. Стр. 291. Яснѣе объ этомъ высказывается онъ въ слѣдующемъ мѣстѣ: „Подъ вліяніемъ римскаго исповѣданія этотъ смыслъ (которымъ человѣкъ понималъ Божественное и уразумѣвалъ истину вообще) былъ логическая *разсудочность*, которая однако же дѣйствовала только отрывочно, не имѣя возможности собраться въ свою отдѣльную цѣльность, ибо полнота ея дѣятельности разрушалась вмѣшательствомъ внѣшняго авторитета. Подъ вліяніемъ исповѣданій протестантскихъ, эта разсудочность достигла полнаго развитія въ своей отдѣленности и, сознавая себя въ этой полнотѣ своего развитія, какъ нѣчто высшее, назвала себя *разумомъ* (die Vernunft) *въ противоположность* прежней своей отрывчатой дѣятельности, для которой оставила названіе *разсудка* (der Verstand)“. Стр. 306—307. Въ сущности, значитъ, характеръ мышленія, въ новѣйшей стадіи его развитія, остался тотъ же, хотя это мышленіе, въ лицѣ Гегеля, и отрекается отъ своего прошлаго. Иначе и быть не можетъ. Ибо то, къ чему стремился въ своей философіи Гегель, какъ увидимъ, составляетъ особенность и преимущество нашего отечественнаго просвѣщенія. Разумѣемъ *цѣльность умосозерцанія*, говоря языкомъ Кирѣевскаго.

II.

Изложенную характеристику европейскаго просвѣщенія Кирѣевскій относитъ не только къ протестантству, но и католичеству. „Въ латинствѣ, говоритъ онъ, не менѣе протестантства видимъ мы отвлеченный разумъ въ самой основѣ вѣроученія, не смотря на то что въ борьбѣ съ протестантствомъ латинство отвергаетъ раціонализмъ, опираясь на одно преданіе. Ибо только въ противорѣчіи протестантству

поставляетъ латинство церковное преданіе выше человѣческаго разума, но въ отношеніи къ церкви Вселенской, Римъ въ дѣлахъ вѣры даетъ преимущество отвлеченному силлогизму предъ святымъ преданіемъ, хранящимъ общее сознаніе всего христіанскаго міра въ живой и неразрывной цѣльности. Это предпочтеніе силлогизма преданію было даже единственнымъ (!?) условіемъ отдѣльнаго и самостоятельнаго возникновенія (?) Рима. Ибо какъ могла бы римская церковь оторваться иначе отъ церкви Вселенской? Она отпала отъ нея только потому что хотѣла ввести въ вѣру новые догматы, неизвѣстные церковному преданію и порожденные случайнымъ выводомъ логики западныхъ народовъ (?!). Отсюда произошло то первое раздвоеніе въ самомъ основномъ началѣ западнаго Вѣроученія, изъ котораго развилась сперва схоластическая философія внутри вѣры, потомъ реформація въ вѣрѣ и наконецъ философія внѣ вѣры. Первые раціоналисты были схоластики; ихъ потомство называется Гегеліанцами" (стр. 284). Итакъ, по мнѣнію Кирѣевскаго, уже римское-католичество въ область вѣры ввело новое начало, именно отвлеченный, т. е. отрѣшенный отъ гармонической связи съ другими силами; разумъ, (въ этомъ причина отпаденія Рима), начало унаслѣдованное отъ древняго Рима. Протестантство есть только дальнѣйшее развитіе этого начала. Подобно тому какъ возрожденіе не измѣнило въ сущности общаго характера просвѣщенія, такъ и протестантство не внесло существенной перемѣны въ этотъ характеръ. Характеръ европейскаго просвѣщенія отъ самаго начала и до новѣйшаго времени всегда оставался поэтому неизмѣннымъ въ существѣ своемъ. Не одно только позднѣйшее развитіе философіи отличается разсудочнымъ формализмомъ. Тоже самое начало формализма, по мнѣнію Кирѣевскаго, всегда было господствующимъ и въ римской церкви. „Римская церковь, говоритъ онъ, оторвалась отъ церкви вселенской вслѣдствіе вывода *разума формально логическаго*, искавшаго наружной связи понятій и изъ нея выво

дившаго свои заключенія о сущности". Далѣе однако мы читаемъ слѣдующее: „Лишившись опоры вселенскаго преданія и общаго и единомысленнаго сочувствія всей церкви, церковь римская должна была искать утвержденія на какой нибудь богословской системѣ. Но какъ разумъ человѣческій, особенно разсудочный, можетъ различно постигать божественное, согласно различію личныхъ понятій каждаго, и какъ противорѣчія въ богословскихъ разсужденіяхъ не могли уже разрѣшаться внутреннимъ согласіемъ всей церкви, видимой и невидимой, церкви всѣхъ вѣковъ и народовъ—то единомысліе западныхъ христіанъ должно было ограждаться внѣшнимъ авторитетомъ іерархіи. Такимъ образомъ внѣшній авторитетъ, независимо отъ внутренняго, сдѣлался послѣднимъ основаніемъ вѣры. Потому отношенія вѣры и разума приняли тотъ характеръ, что разумъ долженъ былъ *слѣпо* покоряться вѣроученію, утверждаемому внѣшнею властію видимой церкви" (стр. 285). Здѣсь очевидно уже въ ущербъ изложенному выше взгляду на католичество, по которому оно утвердило будто бы отвлеченный разумъ на мѣсто преданія церкви вселенской, дѣлается значительная уступка въ пользу общеизвѣстнаго факта, что протестантство именно и состояло прежде всего въ отрицаніи внѣшняго авторитета въ католической церкви. Какимъ образомъ въ самомъ дѣлѣ согласить предоставленіе разуму самостоятельности въ дѣлѣ вѣры (въ чемъ и состоитъ повидимому оторванность) съ требованіемъ чтобы разумъ подчинялся слѣпо внѣшнему авторитету іерархіи? Между тѣмъ то и другое Кирѣевскій находитъ въ католичествѣ. Соглашеніе указываемое Кирѣевскимъ между названными началами въ католичествѣ состоитъ въ томъ, что католичество не просто разуму предоставляетъ право рѣшенія въ вопросахъ вѣры, но только *разуму іерархіи*, между тѣмъ какъ разумъ простыхъ вѣрующихъ долженъ былъ подчиняться іерархіи. „Предоставивъ разуму іерархіи, независимо отъ преданія и отъ всей полноты церкви, высшій судъ надъ божественными истинами, римская

церковь должна была вмѣстѣ признать свою іерархію источникомъ всякой истины...“ (стр. 285). Но вѣдь разумъ дѣйствуетъ у всѣхъ одинаково, а потому право на преимущественное обладаніе разумомъ не можетъ быть принадлежностію какого бы то ни было класса людей. И коль скоро разумъ одного лица или многихъ лицъ поставляется выше всего, то неизбѣжнымъ послѣдствіемъ этого должно быть то что и каждый станетъ свой разумъ также признавать для себя верховнымъ судьею. Какимъ же образомъ могло случиться что раціонализмъ, допущенный іерархіею въ своей средѣ, не сдѣлался общераспространеннымъ въ католичествѣ?. Въ самомъ дѣлѣ, если католическая іерархія признавала свой разумъ верховнымъ рѣшающимъ началомъ въ области вопросовъ вѣры, то это притязаніе на автократію своего разума должно было выразиться извѣстнымъ образомъ; именно, такое притязаніе, если существовало, могло обнаружиться только въ томъ, что свои рѣшенія церковная іерархія въ такомъ случаѣ подкрѣпляла бы *раціональными* доводами, а всякое разсужденіе и въ тѣхъ, къ кому оно обращается, вызываетъ соотвѣтствующее дѣйствіе разума, состоящее либо въ признаніи, либо въ отрицаніи предлагаемаго. Если же, вмѣсто всякихъ разсужденій, іерархія основывала свои рѣшенія на свидѣтельствахъ преданія и писанія, то хотя бы толкованіе этихъ свидѣтельствъ было произвольное и ложное, и хотя бы имѣлось въ виду подкрѣпить подобными свидѣтельствами не истину, а собственное измышленіе, внушенное какими бы то ни было побужденіями, то уже нельзя въ этомъ видѣть раціонализмъ. Напротивъ, подобный способъ выражать свои опредѣленія самъ собою свидѣтельствовалъ бы о томъ, что авторитетъ писанія и преданія ставится выше разума. Наконецъ іерархія могла провозглашать свои опредѣленія и включать ихъ въ число истинъ вѣроученія вопреки яснымъ свидѣтельствамъ писанія и преданія, но и безъ всякихъ раціональныхъ доводовъ, а догматически; въ такомъ случаѣ это было бы выраженіемъ властолюбія, но

не возможно видѣть въ такомъ способѣ дѣйствія раціонализмъ. Можно правда относительно выраженнаго выше недоумѣнія замѣтить, что дѣйствительно раціонализмъ не удержался въ предѣлахъ іерархіи католической, а распространился также въ средѣ вѣрующихъ вообще и что въ этомъ распространеніи права подчинять суду разума предметы религіозной вѣры, принадлежавшаго іерархіи,—на всѣхъ вѣрующихъ и состояла именно реформація. Такъ дѣйствительно понимаетъ Кирѣевскій значеніе реформаціи. Тогда протестантство не было бы отрицаніемъ католичества, а лишь дальнѣйшимъ развитіемъ, и даже не развитіемъ, а распространеніемъ того принципа, который въ католичествѣ допускался лишь въ ограниченной сферѣ—въ іерархіи церковной,—именно раціонализма. Между тѣмъ для всякаго очевидно, что протестантство не просто есть послѣдствіе католичества, а рѣшительное его отрицаніе. Конечно,—протестантство могло явиться только въ католичествѣ; генетическая связь одного съ другимъ есть фактъ очевидный: какъ бы ни расходились между собою католичество и протестантство, но уже то ихъ связываетъ между собою, что оба суть вѣроисповѣданія *христіанскія*. Христіанство есть общая почва для того и другаго; съ этой стороны даже православіе, какъ ни далеко оно стоитъ и отъ католичества и отъ протестантства, однако не можетъ не имѣть въ себѣ нѣкоторыхъ точекъ соприкосновенія съ тѣмъ и другимъ. Между тѣмъ славянофилы, видя въ православіи не только главное основаніе, но и отличительный характеръ русскаго просвѣщенія, не хотѣли допустить, чтобы было что либо общее въ православіи съ католичествомъ и протестантствомъ, и для того чтобы какъ можно рѣшительнѣе провести раздѣляющую черту между православіемъ съ одной стороны, и католичествомъ вмѣстѣ съ протестантствомъ съ другой,—они болѣе, чѣмъ сколько дозволяетъ историческое безпристрастіе, сближаютъ между собою эти два вѣроисповѣданія; они очевидно того мнѣнія,—что споръ протестантства съ католичествомъ

есть ихъ домашній споръ, что православія онъ совершенно не касается, ибо и католичество и протестантство *одинаково далеки* отъ истины, содержащейся въ православіи, хотя на самомъ дѣлѣ въ разногласіяхъ своихъ въ одномъ случаѣ католичество, въ другомъ протестантство должны быть *ближе* къ истинѣ. Что именно таково было намѣреніе славянофиловъ въ отношеніи къ католичеству и протестантству—представить ихъ *въ равной мѣрѣ* далекими отъ православія,—выразившееся въ изложенномъ выше взглядѣ Кирѣевскаго, въ этомъ мы совершенно убѣдимся впослѣдствіи.

Мы видѣли, что черты для характеристики западнаго просвѣщенія Кирѣевскій заимствуетъ изъ философіи Гегеля. Но что̀ еще болѣе удивительно, и характеристика русскаго просвѣщенія основывается очевидно на той же философіи. Если не имѣть этого въ виду, то характеристика эта представляется совершенно неясною и непонятною. А что дѣйствительно это такъ, въ томъ не трудно убѣдиться. Прежде всего замѣтимъ, что методъ, которому слѣдуетъ Гегель въ своей философіи и который составляетъ важнѣйшую отличительную черту, даже самую сущность, этой философіи, состоитъ въ соединеніи *анализа* и *синтеза*, такъ какъ философія Гегеля вообще стремится къ объединенію и примиренію всякихъ противоположностей въ наукѣ и жизни. Діалектика Гегеля состоитъ, прежде всего, въ разложеніи каждаго даннаго понятія на его элементы, и разъединеніи этихъ элементовъ; но это разъединеніе дѣлается для того, чтобы въ послѣдующемъ высшемъ понятіи примирить ихъ и согласить, такъ что другую и важнѣйшую сторону діалектики составляетъ синтезъ противоположныхъ, раздѣленныхъ анализомъ, понятій и возведеніе ихъ къ единству высшаго понятія. Отсюда чѣмъ далѣе подвигается діалектическій процессъ мысли, тѣмъ болѣе расширяется объединеніе понятій, ибо каждая послѣдующая ступень этого процесса предполагаетъ всѣ низшія. Послѣ этого понятно само собою, что окончательная цѣль Гегелевской діалектики есть совершенное един-

ство всѣхъ разнообразныхъ сторонъ и противоположностей мыслящаго сознанія. Такое всеобъемлющее единство сознанія, тождественнаго при этомъ съ бытіемъ, такъ что единство сознанія есть вмѣстѣ съ тѣмъ единство бытія, а не только сознанія, какъ извѣстно, у Гегеля называется *абсолютною идеею.* Гегель полагалъ, что единство это достижимо діалектическимъ путемъ, т. е. посредствомъ логическаго, философскаго мышленія. Кирѣевскій, напротивъ, находитъ, что логическій процессъ мысли въ состояніи лишь разъединять, что единство вполнѣ живое конкретное возможно лишь при томъ условіи, если само мышленіе, стремящееся у Гегеля къ этой цѣли, находится въ непосредственной связи и единствѣ съ другими силами человѣческаго духа. И такого единства сознанія собственно нѣтъ нужды искать; оно просто должно быть даннымъ. Это-то дѣйствительно существующее единство, а не искомое, по ученію Кирѣевскаго, мы имѣемъ въ православіи и основанномъ на немъ русскомъ просвѣщеніи. Такимъ обр. русское просвѣщеніе представляетъ въ осуществленіи то, чего недостаетъ западному просвѣщенію; послѣднее, въ лицѣ германской философіи, усиленно, но тщетно хочетъ достигнуть того, чѣмъ мы уже обладаемъ въ православіи и проникнутой духомъ православія жизни русскаго народа. Жизненное единство, созданное христіанствомъ, было расторгнуто одностороннимъ просвѣщеніемъ Запада. Теперь это просвѣщеніе усиливается возстановить разрушенное имъ благо, но возможно ли это безъ обращенія къ тому источнику, откуда впервые оно досталось человѣчеству. А что при этомъ дѣйствительно Кирѣевскій самое единство, въ которомъ онъ видѣлъ отличительную черту православія, разумѣлъ такъ же какъ и Гегель, именно какъ высшую ступень сознанія, въ которой объединяются всѣ низшія, это можно видѣть изъ слѣдующихъ словъ его: „Внутреннее сознаніе, что есть въ глубинѣ души живое общее средоточіе для всѣхъ отдѣльныхъ силъ разума..., такое сознаніе возвышаетъ самый образъ мышленія человѣка... Тогда на

всякое мышленіе, не исходящее изъ высшаго источника разумѣнія, онъ смотритъ какъ на *неполное* и потому невѣрное знаніе, которое не можетъ служить выраженіемъ высшей истины, хотя можетъ быть полезнымъ на своемъ подчиненномъ мѣстѣ, и даже иногда быть *необходимою ступенью для другаго знанія, стоящаго на ступени еще низшей*" (стр. 310). Еще рѣшительнѣе таже мысль высказывается далѣе: „Православно вѣрующій знаетъ, что для цѣльной истины нужна *цѣльность* разума. и исканіе (?) этой цѣльности составляетъ постоянную задачу его мышленія". Здѣсь слово *исканіе* не точно выражаетъ мысль, которую Кирѣевскій имѣлъ въ виду высказать; вѣрнѣе было бы сказать: *поддержаніе*, или *сохраненіе* вмѣсто—*исканіе*. Это видно изъ послѣдующихъ словъ: „При такомъ убѣжденіи (что нужна цѣльность разума) вся цѣпь основныхъ началъ естественнаго разума, могущихъ служить исходными точками для всѣхъ возможныхъ системъ мышленія, является ниже разума вѣрующаго, какъ въ бытіи внѣшней природы вся цѣпь различныхъ органическихъ существъ является ниже человѣка, способнаго, при всѣхъ степеняхъ развитія, ко внутреннему Богосознанію и молитвѣ. *Находясь* на этой высшей ступени мышленія, православно вѣрующій легко и безвредно можетъ понять всѣ системы мышленія, исходящія изъ низшихъ степеней разума, и видѣть ихъ ограниченность и вмѣстѣ *относительную истинность*" (стр. 311). Значитъ способность усвоенія, такъ свойственная русскимъ людямъ, въ которой недавно покойный Достоевскій усматривалъ признакъ и доказательство высшаго призванія русскаго народа къ всечеловѣчности, т. е. къ объединенію въ себѣ всего человѣческаго, способность эта происходитъ, по мнѣнію Кирѣевскаго, отъ того что православная вѣра ставитъ русскій народъ на высшую точку зрѣнія сравнительно съ другими вѣроисповѣданіями. Слѣдуетъ однако замѣтить что, сравнивая съ религіознымъ просвѣщеніемъ православно вѣрующаго западное просвѣщеніе, Кирѣевскій не вполнѣ согласно и точно высказы-

вается объ отличительномъ характерѣ этого просвѣщенія. Главный недостатокъ и вмѣстѣ отличительную черту западнаго просвѣщенія Кирѣевскій усматриваетъ въ раздробленности духа. Но для полноты характеристики важно знать, существуетъ ли на Западѣ потребность восполнить названный недостатокъ противоположнымъ свойствомъ, обнаруживается ли стремленіе къ единству? Можно сказать, что философія Гегеля послужила причиною того, что Кирѣевскій не могъ дать на этотъ вопросъ рѣшительнаго и согласнаго отвѣта. По философіи Гегеля каждая послѣдующая ступень въ развитіи сознанія предполагаетъ низшія, а потому для того, кто стоитъ на высшей ступени сознанія, понятны всѣ низшія, но не наоборотъ: низшая форма сознанія не можетъ обладать разумѣніемъ высшей. Вполнѣ согласно съ этимъ Кирѣевскій, какъ мы видѣли выше, говоритъ, что только для православно вѣрующаго понятны всѣ системы мышленія, что только онъ можетъ видѣть ихъ ограниченность, между тѣмъ какъ „для мышленія, находящагося на низшей степени, высшая непонятна и представляется *неразуміемъ* (стр. 311). Что отсюда слѣдуетъ? То очевидно, что не только не можетъ быть у западнаго человѣка стремленія къ единству и цѣльности сознанія, свойственной православно вѣрующему, но даже непонятно для него такое стремленіе и представляется неразуміемъ. Дѣйствительно это именно въ совершенно ясныхъ и даже неумѣренныхъ выраженіяхъ утверждаетъ Кирѣевскій... „Стремясь къ истинѣ умозрѣнія, говоритъ онъ, восточные мыслители заботятся прежде всего о правильности внутренняго состоянія мыслящаго духа; западные—болѣе о внѣшней связи понятій. Восточные, для достиженія полноты истины, ищутъ внутренней цѣльности разума, того, такъ сказать, средоточія умственныхъ силъ, гдѣ всѣ отдѣльныя дѣятельности духа сливаются въ одно живое и высшее единство. Западные, напротивъ того, полагаютъ, что достиженіе полной истины возможно и для раздѣлившихся силъ ума, самодвижно дѣйствующихъ въ

своей одинокой отдѣльности..., и когда, въ XIV в. узнали ученые Запада о стремленіи восточныхъ созерцателей *сохранять* безмятежность внутренней цѣльности духа, то издѣвались надъ этою мыслію (?), изобрѣтая для нея всякаго рода насмѣшливыя прозванія. Правда, они употребляютъ иногда тѣже выраженія, какія и восточные, говоря о „„внутреннемъ сосредоточеніи духа““, о „„собраніи ума въ себѣ““ и т. под., но подъ этими словами обыкновенно разумѣютъ они другое: не сосредоточеніе, не собраніе, не цѣльность внутреннихъ силъ, а только ихъ крайнее напряженіе. Вообще можно сказать, что *центръ духовнаго бытія ими не ищется.* Западный человѣкъ *не понимаетъ* той живой совокупности высшихъ умственныхъ силъ, гдѣ ни одна не движется безъ сочувствія другихъ; того равновѣсія внутренней жизни, которое отличаетъ даже самыя наружныя движенія человѣка, воспитаннаго въ обычныхъ преданіяхъ православнаго міра“ (стр. 258—259). Съ другой стороны,—какъ было не признать, что и Западъ не лишенъ сознанія односторонности своего образованія и что явилось и тамъ стремленіе къ единству,—возможно ли было не признать этого, коль скоро и то и другое—и сознаніе неполноты разсудочнаго просвѣщенія и стремленіе къ единству и цѣльности спекулятивнаго мышленія—наиболѣе выдающіяся черты философіи Гегеля, да и самое единство, о которомъ Кирѣевскій говоритъ какъ объ отличительномъ характерѣ восточно-православнаго міросозерцанія,—понято имъ главнымъ образомъ въ смыслѣ этой именно философіи? И точно, въ другомъ мѣстѣ мы читаемъ: „кажется что вѣрующему человѣку на Западѣ почти не остается другаго средства спасти вѣру, какъ сохранять ея слѣпоту и сберегать боязливо отъ соприкосновенія съ разумомъ. Это несчастное, но необходимое послѣдствіе внутренняго раздвоенія самой вѣры. Ибо гдѣ ученіе вѣры хотя сколько нибудь уклонилось отъ своей основной чистоты, тамъ это уклоненіе, развиваясь мало по малу, не можетъ не явиться противорѣчіемъ вѣрѣ. Недостатокъ цѣльности и

внутренняго единства въ вѣрѣ принуждаетъ искать единства *въ отвлеченномъ мышленіи*“ (стр. 284). Итакъ нельзя сказать, чтобы на Западѣ не была сознаваема потребность единства, и тамъ ищутъ единства, но какъ и въ чемъ? Въ отвлеченномъ мышленіи, посредствомъ философіи. Но это очевидно не то единство, которое составляетъ принадлежность православно вѣрующаго и состоитъ въ живомъ общеніи всѣхъ силъ духа,—и не тотъ это путь, который приводитъ къ такому истинному и всеобъемлющему единству. На это ясно указываетъ Кирѣевскій въ слѣдующихъ словахъ: „То понятіе о разумѣ, которое выработалось въ новѣйшей философіи, и котораго выраженіемъ служитъ *система Шеллинго-Гегельянская*, не противорѣчило бы безусловно тому понятію о разумѣ, какое мы замѣчаемъ въ умозрительныхъ твореніяхъ св. отцевъ, если бы только не выдавало себя за высшую познавательную способность, и вслѣдствіе этого притязанія на высшую силу познаванія, не ограничивало бы самую истину той стороной познаваемости, которая доступна этому *отвлеченно-раціональному* способу мышленія“ (стр. 318). Мысль Кирѣевскаго очевидно та, что понятіе о единствѣ, какъ цѣлости элементовъ, разъединенныхъ разсудочнымъ, абстрактнымъ познаніемъ,—это понятіе, выработанное философіею Шеллинго Гегельянскою, правильно, и дѣйствительно, какъ мы видѣли, Кирѣевскій принимаетъ это понятіе, но при томъ онъ полагаетъ, что единство, понимаемое такимъ образомъ, все же будетъ отвлеченнымъ, слѣд. неполнымъ, одностороннимъ, коль скоро оно ищется путемъ философскаго мышленія. Полное и совершенное единство осуществимо только чрезъ вѣрующее сознаніе, для котораго не существуетъ никакого раздѣленія между знаніемъ и вѣрою. И такое единство дѣйствительно мы имѣемъ въ православіи. А потому мы не только обладаемъ тѣмъ, чего ищутъ на Западѣ и чего недостаетъ западному просвѣщенію, но при томъ обладаемъ въ болѣе совершенномъ и полномъ видѣ, нежели какъ представляютъ тамъ это искомое ими бла-

го. Въ виду этого совершенно понятно и получаетъ ясный смыслъ желаніе, выраженное Кирѣевскимъ въ слѣд. словахъ: „Одного только желаю я, говоритъ онъ, чтобы тѣ начала жизни, которыя хранятся въ ученіи святой православной церкви, вполнѣ проникнули убѣжденія всѣхъ степеней и сословій нашихъ; чтобы эти высшія начала, господствуя надъ просвѣщеніемъ европейскимъ и не вытѣсняя его, но напротивъ, *обнимая его* своею *полнотою*, дали ему высшій смыслъ и послѣднее развитіе, и чтобы та *цѣльность* бытія, которую мы замѣчаемъ въ древней, была навсегда удѣломъ настоящей и будущей нашей православной Россіи" (стр. 280).

III.

Взглядъ *Хомякова* на католичество и протестантство таковъ же какъ и у Кирѣевскаго съ тѣмъ только различіемъ, что яснѣе выраженъ. Хомяковъ такъ же утверждаетъ, что протестантство не различается существенно отъ католичества, что основное начало того и другаго—одно, и это начало есть *раціонализмъ*. Въ силу этого начала не только протестантство, но и католичество въ равной мѣрѣ образуетъ совершенную противоположность православію, такъ что въ этомъ отношеніи то и другое равны, и вотъ почему, по мнѣнію Хомякова, и о католичествѣ можно сказать, что оно есть протестантство (относительно православія). „Частное мнѣніе, говоритъ онъ, личное или областное (это все равно), присвоившее себѣ въ области вселенской церкви право на самостоятельное рѣшеніе догматическаго вопроса, заключало въ себѣ постановку и узаконеніе протестантства, то есть: свободы изслѣдованія, оторванной отъ живаго преданія о единствѣ, основанномъ на взаимной любви. Итакъ, романизмъ въ самый моментъ своего происхожденія, заявилъ себя протестантствомъ". Собран. соч. А. С. Хомякова, т. II-й, 1867 г. стр. 47-я. Говорятъ: протестантство провозгласило свободу изслѣдованія, а плодомъ этой свободы былъ раціонализмъ. Но отличительный признакъ раціонализма не въ томъ ли состоитъ, что живое органическое единство духа расторгается и часть отпадаетъ отъ первоначальнаго

своего общенія съ цѣлымъ. Въ этомъ смыслѣ раціонализмъ, по мнѣнію Хомякова, былъ присущъ и католичеству, притомъ въ самомъ началѣ его возникновенія, и здѣсь оказалъ обычное ему дѣйствіе. „Авторитетъ папы, заступившій мѣсто вселенской непогрѣшимости, былъ авторитетъ внѣшній. Христіанинъ, нѣкогда членъ церкви, нѣкогда отвѣтственный участникъ въ ея рѣшеніяхъ, сдѣлался подданнымъ церкви,... ибо внутренняя связь человѣка съ церковью была порвана. Законъ чисто *внѣшній*, и слѣдовательно, *разсудочный*, заступилъ мѣсто закона нравственнаго и живаго, который одинъ не боится раціонализма, ибо *объемлетъ* не только разумъ человѣка, но и все его существо". Тамъ же стр. 48. „Отыскивая источникъ протестантскаго раціонализма, я нахожу его, говоритъ Хомяковъ, переряженнымъ въ формѣ римскаго раціонализма... Въ этомъ отношеніи латиняне находятся въ полномъ заблужденіи. Сами—раціоналисты во всѣхъ своихъ вѣрованіяхъ, а другихъ обвиняютъ въ раціонализмѣ; сами—протестанты съ первой минуты своего отпаденія, а осуждаютъ произвольный бунтъ своихъ взбунтовавшихся братьевъ; съ другой стороны, обвиненные протестанты, имѣя полное право обратить упрекъ противъ своихъ обвинителей, не могутъ этого сдѣлать потому, что сами они не болѣе какъ продолжатели римскаго ученія, только примѣняемаго ими по своему" стр. 50-я.

Но какъ бы ни была близка связь протестантства съ католичествомъ, однакоже, съ другой стороны, очевидно, что оба эти вѣроисповѣданія взаимно отрицаютъ другъ друга. Въ чемъ же именно состоитъ ихъ раздѣленіе при единствѣ начала лежащаго въ ихъ основаніи? Коль скоро основное начало католичества и протестантства одно, то и самое ихъ раздѣленіе должно опредѣляться этимъ началомъ. Общее въ протестантствѣ и католичествѣ составляетъ раціонализмъ—возведеніе частнаго (областнаго или индивидуальнаго) мнѣнія въ принципъ заступающій мѣсто авторитета всей церкви;—раціонализмъ же состоитъ въ обособленіи различныхъ сторонъ духа, въ распаденіи органическаго единства духов-

ной жизни на отдѣльные элементы, необходимо сопринадлежащіе другъ другу. Отсюда понятно, что и раздѣленіе протестантства и католичества должно основываться на раздѣленіи въ нихъ первобытнаго органическаго единства церкви, причемъ католичество воплотило въ себѣ одинъ элементъ этого единства, чрезъ то разрушеннаго, протестантство же выразило съ такою же исключительностію другой,—противоположный первому, но столь же необходимый элементъ того же единства. И протестантство и католичество одинаково далеки отъ истинной церкви, одинаково находятся въ разобщеніи съ нею, а потому для того и для другаго одинаково невозможна серьезная борьба съ церковью. „За то открывается для нихъ полная возможность, даже необходимость внутренней междуусобной борьбы; ибо почва подъ ними одна, и права ихъ одинаковы. И тѣ и другіе погружены всецѣло (не подозрѣвая этого) въ ту логическую антиномію, на которую распадается всякое живое явленіе (просимъ припомнить Канта), пока оно разсматривается исключительно съ логической его стороны, и которая разрѣшается только въ полнотѣ реальности; но этого разрѣшенія ни тѣ ни другіе не находятъ, да и не найдутъ никогда въ тѣсныхъ границахъ раціонализма, въ которыхъ они заключились". Стр. 66. Самая же антиномія, въ которую погружены католичество и протестантство, состоитъ въ томъ, что католичество поставило себѣ цѣлью осуществить единство, жертвуя этой цѣли свободою христіанской жизни, а потому протестантство противопоставило внѣшнему единству католичества—свободу, хотя ни истинное единство (внутреннее) не возможно безъ свободы, ни совершенная свобода не отдѣлима отъ единства и не осуществима безъ него. „Людямъ Запада, говоритъ Хомяковъ, теперешнее его состояніе должно казаться загадкою неразрѣшимою. Понять эту загадку можемъ только мы, воспитанные инымъ духовнымъ началомъ. Наука признала, что новый европейскій міръ созданъ христіанствомъ; это справедливо вотъ въ какомъ смыслѣ:

Христіанство въ полнотѣ своего Божественнаго ученія представляло идеи *единства* и *свободы*, неразрывно соединенныя въ *нравственномъ законѣ взаимной любви*. Юридическій характеръ Римскаго міра не могъ понять этого закона: для него единство и свобода явились силами, противоположными другъ другу; изъ двухъ началъ высшимъ показалось ему, по необходимости, единство, и онъ пожертвовалъ ему свободой. Таково было вліяніе Римской стихіи. Стихія Германская, противная Римской, удержала бы за собою другое начало, но этого быть не могло: она сама являлась въ западной Европѣ завоевательницею, насильницею. Вслѣдствіе своего положенія она приняла въ себя тоже начало, которое принимала Римская стихія вслѣдствіе своего внутренняго характера. Итакъ западная Европа развивалась не подъ вліяніемъ христіанства, но подъ вліяніемъ латинства, т. е. христіанства односторовне понятаго, какъ законъ внѣшняго единства... Таковъ былъ первый періодъ западной исторіи: второй былъ періодомъ реакціи. Односторонность латинства вызвала противодѣйствіе, и мало по малу, наступилъ періодъ протестантства, односторонняго какъ и латинство, но односторонняго въ направленіи противоположномъ первому, ибо протестантство удерживало идею свободы и приносило ей въ жертву идею единства... Какъ идея единства латинскаго была внѣшняя, такъ и идея свободы протестантской была внѣшнею, ибо свобода отрѣшенная отъ идеи разумнаго содержанія, есть понятіе чисто отрицательное и слѣдовательно внѣшнее. Полн. собр. соч. А. С. Хомякова, т. I-й, 1861 г. стр. 148—149.

Въ предисловіи къ богословскимъ сочиненіямъ Хомякова Ю. Самаринъ такъ опредѣляетъ заслугу этого писателя какъ православнаго богослова. Хомяковъ первый взглянулъ на латинство и протестантство *изъ церкви*, слѣдоват. *сверху*; поэтому онъ и могъ *опредѣлить* ихъ (стр. XXXVII). Къ этому опредѣленію значенія Хомякова въ богословскомъ отношеніи Ю. Самаринъ приходитъ такимъ образомъ. Онъ укоряетъ православную школу прежняго времени въ томъ,

что будучи вызвана западными ересями (латинствомъ и протестантствомъ) на состязаніе, она ограничивала свою задачу лишь тѣмъ, что „*отбивалась*, иными словами: она стала въ положеніе оборонительное, слѣдовательно подчиненное образу дѣйствій и пріемамъ противниковъ. Она приняла къ разсмотрѣнію вопросы, которые задавали ей латинство и протестантство, приняла ихъ въ той самой формѣ, въ какой ставила ихъ западная полемика, не подозрѣвая, что ложь заключалась не только въ рѣшеніяхъ, но и въ самой постановкѣ этихъ вопросовъ, даже въ постановкѣ болѣе, чѣмъ въ рѣшеніяхъ. Такимъ образомъ, продолжаетъ Ю. Самаринъ, невольно и безсознательно, не предчувствуя послѣдствій, она (т. е. школа) сдвинулась съ твердаго матерపика церкви и перешла на ту зыбкую, изрытую, подкопанную почву, на которую заманили ее западные богословы. Зайдя туда, она подверглась перекрестному огню и почти вынуждена была, для своей обороны отъ нападеній, направленныхъ на нее съ двухъ противоположныхъ сторонъ, схватиться за готовое оружіе, издавна приспособленное къ дѣлу западными вѣроисповѣданіями для ихъ домашней междуусобной войны. И вотъ, съ каждымъ шагомъ, запутываясь болѣе и болѣе въ латино-протестантскихъ антиноміяхъ, православная школа, наконецъ, сама раздвоилась. Въ ней образовались двѣ школы: школа исключительно *анти-латинская*, и школа исключительно *анти-протестантская*; православной школы какъ будто не стало... При этомъ школа анти-латинская приняла въ себя закваску протестантскую, а школа анти-протестантская закваску латинскую. Послѣдствіемъ же этого было то, что каждый успѣхъ одной школы въ борьбѣ съ ея противникомъ постоянно обращался въ ущербъ другой школѣ, давая противъ нея оружіе тому противнику, съ которымъ она имѣла дѣло; и такимъ образомъ, что важнѣе всего, западный *раціонализмъ* (равно присущій и латинству и протестантству) *просочился въ православную школу и остылъ въ ней въ видѣ научной оправы къ догматамъ вѣры, въ формѣ доказательствъ, тол-*

кованій и выводовъ". Для поясненія этого разсужденія Ю. Самаринъ указываетъ слѣдующіе примѣры. На вопросъ: что важнѣе—*писаніе* или *преданіе*, православная школа, вмѣсто того чтобы отвергнуть самый вопросъ, и показать нелѣпость противопоставленія двухъ явленій одно безъ другаго не мыслимыхъ,—даетъ два различныхъ отвѣта, при чемъ склоняется то на сторону латинства, когда выступаетъ противъ протестантства, то на сторону протестантства, когда полемизируетъ съ латинствомъ. Противъ протестантства православный богословъ разсуждаетъ: „Писаніе получаетъ отъ преданія свое опредѣленіе, какъ истины повѣданной, какъ откровенія, слѣдоват. заимствуетъ отъ преданія свой авторитетъ; къ тому же само по себѣ писаніе не полно, темно" и т. д. Совершенно иначе разсуждаетъ православ. богословъ о томъ же предметѣ, когда имѣетъ дѣло съ латинянами: „Писаніе, говоритъ онъ, въ самомъ себѣ содержитъ какъ внутренніе, такъ и внѣшніе признаки своей божественности, Писаніе норма истины, мѣрило всякаго преданія, а не на оборотъ; Писаніе дано всему христіанству, чтобы его читали всѣ; оно полно и дополненій не требуетъ"... Въ первомъ случаѣ православный богословъ сближается съ латинянами, во второмъ съ протестантами. Столь же двусмысленно рѣшала православная школа вопросъ объ оправданіи, смотря по тому, съ кѣмъ приходилось имѣть дѣло, и чрезъ то давала противъ себя оружіе въ руки то протестантовъ, то католиковъ. Соглашаясь съ католиками, что не одна вѣра, но и дѣла нужны для спасенія, православный богословъ этимъ самимъ какъ бы ставилъ себя въ необходимость признавать и чистилище и продажу индульгенцій, именно для того изобрѣтенныя, чтобы усвоять недостающія кому либо дѣла изъ общей сокровищницы сверхъ должныхъ заслугъ, оказанныхъ святыми. Съ другой стороны, признавая вмѣстѣ съ протестантами, что и одной вѣры достаточно для спасенія, православный богословъ оказывался не въ состояніи разрѣшить недоумѣніе, зачѣмъ въ такомъ случаѣ нужны

молитвы за усопшихъ (стр. XXXI—XXXVI). Итакъ, православная наша школа только *отбивалась*, и въ этомъ состоитъ ея погрѣшность и слабость. Ибо „отбиться, замѣчаетъ Ю. Самаринъ, не значитъ еще опровергнуть, а *опровергнуть не значитъ еще побѣдить;* въ области мысли побѣжденнымъ можно считать только то, что окончательно понято и опредѣлено какъ ложь. Наша Православная школа не въ состояніи была опредѣлить ни Латинства, ни Протестантства, потому, что сойдя *съ своей* почвы, она сама раздвоилась, и что каждая изъ половинъ ея стояла *противъ* своего противника, а не *надъ* нимъ“ (стр. XXXVII).

Очевидно недостаточно, по мнѣнію Ю. Самарина, сказать, что наша православная школа худо полемизировала; не въ этомъ ея недостатокъ; главный ея порокъ тотъ, что она *полемизировала*, вела споръ съ католичествомъ и протестантствомъ; ибо вести споръ съ кѣмъ либо значитъ выступать *противъ* него, между тѣмъ какъ требуется стать выше своего противника, *надъ нимъ*, а не противъ него; при томъ же вести полемику значитъ доказывать, толковать, выводить, а все это, какъ сказано выше, есть уже *раціонализмъ*. Впрочемъ Ю. Самаринъ и прямо говоритъ объ этомъ. Опредѣляя Церковь (въ смыслѣ Хомякова) какъ *организмъ* истины и любви, и отвергая поэтому то понятіе о Церкви, что она есть учрежденіе, Ю. Самаринъ извлекаетъ отсюда такой выводъ: „будучи организмомъ, Церковь такъ относится ко всякой лжи, какъ организмъ относится къ тому, что враждебно его природѣ и не совмѣстимо съ нею. Она отбрасываетъ, устраняетъ, отдѣляетъ отъ себя ложь и, тѣмъ самымъ, проводя черту между собою и ложью, опредѣляетъ себя, то есть истину; но она *не споритъ съ ложью, не опровергаетъ, не объясняетъ и не опредѣляетъ ея*“. Правда, онъ говоритъ вслѣдъ за этимъ: „все это: *споръ*, *опроверженіе*, *объясненіе* и *опредѣленіе* заблужденій есть дѣло не Церкви, а школы, состоящей въ Церкви; это задача науки церковной, иначе богословія“ (стр. XXIX). Но усвоять школѣ задачу, не свой-

ственную самой церкви, не значитъ ли школу отдѣлять отъ церкви? Какъ же съ этимъ примирить осужденіе прежней православной школы за то, что она „сдвинулась съ твердаго материка Церкви“, и указаніе въ качествѣ особенно важной заслуги Хомякова на то, что онъ взглянулъ на латинство и протестантство *изъ церкви?* Не должна ли поэтому и школа дѣйствовать изъ церкви, не отдѣляясь отъ нея, т. е. не дозволяя себѣ ничего не свойственнаго самой церкви. Церковь вѣдь есть организмъ; школа состоящая въ церкви есть органъ самой церкви. Какимъ же образомъ возможно, что школа должна иначе относиться къ ложнымъ вѣроисповѣданіямъ, нежели какъ относится сама церковь? Все дѣло заключается очевидно въ понятіи о церкви, въ томъ понятіи, которое было установлено Хомяковымъ, и которое признается особенно важною его заслугою. Значеніе Хомякова въ области церковной науки Ю. Самаринъ кратко опредѣляетъ такъ: *онъ выяснялъ и выяснилъ идею Церкви въ логическомъ ея опредѣленіи* (стр. XXVII).

Итакъ разсмотримъ ученіе Хомякова о Церкви.

IV.

Основываясь на предъидущемъ, мы можемъ напередъ опредѣлить то понятіе о церкви, къ какому пришелъ Хомяковъ. Уже Кирѣевскій, какъ мы видѣли, указалъ на то, что католичеству и протестантству, вообще Западу, недостаетъ единства, цѣльности жизни; вмѣсто того господствуетъ тамъ раздробленность. Эта раздробленность духовной жизни на Западѣ, по мнѣнію Кирѣевскаго, до того велика и рѣшительна, что западные мыслители будто бы «однимъ чувствомъ понимаютъ нравственное, другимъ—изящное; полезное—опять особымъ смысломъ; истинное понимаютъ они отвлеченнымъ разсудкомъ,—*и ни одна способность не знаетъ, что дѣлаетъ другая*, покуда ея дѣйствіе совершится“. Соч. Кир. т. II. стр. 258. Но насколько велика раздробленность духовной жизни на Западѣ, столь же исключительно, въ

противоположность Западу, то единство духа и жизни, какое свойственно православному Востоку. Итакъ отличительный характеръ духовной жизни православнаго міра указанъ. Оставалось точнѣе опредѣлить и выяснить этотъ характеръ. Задачу эту рѣшаетъ Хомяковъ своимъ ученіемъ о церкви. Спрашивается прежде всего: каково то единство, которое составляетъ отличительный характеръ православія? Единство это не есть внѣшнее, ибо таково единство свойственное католичеству. Въ томъ-то и состоитъ односторонность католичества, что оно всегда стремилось и теперь стремится къ *внѣшнему* единству, чѣмъ исключается свобода,--стольже необходимый элементъ духовной жизни, какъ и единство. Потому-то католичество своимъ внѣшнимъ единствомъ породило другую противоположную крайность въ лицѣ протестантства,—свободу безъ единства. Единство свойственное православію не таково; оно не исключаетъ свободы, напротивъ заключаетъ ее въ себѣ, и значитъ есть *внутреннее*, а не внѣшнее. «Церковь, говоритъ Хомяковъ, не есть множество лицъ въ ихъ личной отдѣльности, но *единство* Божіей благодати, живущей во множествѣ разумныхъ твореній, покоряющихся благодати». «Всѣ признаки Церкви, какъ внутренніе такъ и внѣшніе, познаются только ею самою и тѣми, которыхъ благодать призываетъ быть ея членами. Для чуждыхъ же и непризванныхъ они непонятны; ибо внѣшнее измѣненіе обряда представляется непризванному измѣненіемъ самаго Духа, прославляющагося въ обрядѣ.— Церковь и ея члены знаютъ *внутреннимъ* знаніемъ вѣры *единство и неизмѣнность* своего духа, который есть Духъ Божій. Внѣшніе же и непризванные видятъ и знаютъ измѣненіе внѣшняго обряда внѣшнимъ знаніемъ, не постигающимъ внутренняго» и т. д. Соч. Хом. т. II, стр. 3—4. „Каждое дѣйствіе Церкви, направляемое Духомъ Святымъ, Духомъ жизни и истины, представляетъ совокупность всѣхъ его даровъ—Вѣры, Надежды и Любви; ибо въ Писаніи проявляется не одна Вѣра, но и Надежда церкви и Любовь Божія,

и въ дѣлѣ богоугодномъ проявляется не Любовь одна, но и Вѣра и Надежда и благодать, и въ живомъ преданіи Церкви, ожидающей вѣнца и совершенія своего отъ Бога во Христѣ, проявляется не Надежда одна, но и Вѣра и Любовь. Дары Духа Св. *неразрывно соединены* въ одномъ святомъ и живомъ *единствѣ*". Стр. 8-я. „„Церковь—*авторитетъ*"", сказалъ Гизо, въ одномъ изъ замѣчательнѣйшихъ своихъ сочиненій, а одинъ изъ его-критиковъ, приводя эти слова, подтверждаетъ ихъ; при этомъ ни тотъ, ни другой не подозрѣваетъ, сколько въ нихъ неправды и богохульства. Бѣдный римлянинъ! Бѣдный протестантъ! Нѣтъ: Церковь не авторитетъ, какъ не авторитетъ Богъ, не авторитетъ Христосъ; ибо авторитетъ есть нѣчто для насъ *внѣшнее*. Не авторитетъ, говорю я, а истина и въ тоже время жизнь христіанина, *внутренняя* жизнь его" (стр. 49). И католики и протестанты, по выраженію Хомякова, всецѣло погружены въ ту логическую антиномію, на которую распадается всякое живое явленіе при исключительно разсудочномъ къ нему отношеніи. И можетъ ли быть иначе, коль скоро самое существо латинства и протестантства состоитъ въ разъединеніи и противопоставленіи двухъ необходимо соотносящихся между собою элементовъ христіанской жизни: единства и свободы? Противопоставленіе другъ другу этихъ элементовъ возможно лишь въ абстракціи, съ точки зрѣнія разсудочной; отсюда раціонализмъ—отличительный характеръ католичества и протестантства: въ дѣйствительности же, въ живой непосредственной реальности, оба названные элемента необходимо являются соединенными вмѣстѣ, образуютъ нераздѣльное единство. Такая полнота реальности, соединяющей въ себѣ свободу и единство, представляется лишь въ *Церкви православной*. Поэтому и всѣ другія противоположности, зависимыя отъ указанной противоположности,—свободы и единства,—и расходящіяся въ протестантствѣ и латинствѣ до того, что взаимно исключаются, въ православной Церкви также являются въ неразрывной связи между собою. Такъ хотя различаютъ церковь видимую

(каточичество есть чистая внѣшность) и невидимую (протестантство существо христіанства полагаетъ лишь во внутренней, духовной сторонѣ его, съ исключеніемъ всякой внѣшности), однако истинная церковь есть вмѣстѣ и та и другая. „Церковь одна, говоритъ Хомяковъ, не смотря на видимое ея дѣленіе для человѣка еще живущаго на землѣ. Только въ отношеніи къ человѣку можно признавать раздѣлъ церкви на *видимую* и *невидимую*; единство же ея есть истинное и безусловное. Живущій на землѣ, совершившій земной путь, не созданный для земнаго пути (какъ ангелы), не начинавшій еще земнаго пути (будущія поколѣнія), всѣ соединены въ одной Церкви—въ одной благодати Божіей" (стр. 3-я; сравн. стр. 53). Этимъ единствомъ церкви видимой и невидимой оправдываются молитвы за усопшихъ, отвергаемые протестантствомъ. „Такъ же какъ каждый изъ насъ требуетъ молитвы отъ всѣхъ, такъ и онъ всѣмъ долженъ своими молитвами, живымъ и усопшимъ и даже еще *нерожденнымъ*; ибо прося, чтобы міръ пришелъ въ разумъ Божій,—просимъ не за одни настоящія поколѣнія, но и за тѣ, которыя Богъ еще вызоветъ къ жизни. Молимся за живыхъ, дабы была на нихъ благодать Господа, и за усопшихъ, чтобы были они удостоены лицезрѣнія Божія" (стр. 18) Католичество и протестантство раздѣляютъ Писаніе и Преданіе одно отъ другаго, причемъ протестантство принимаетъ одно лишь Писаніе. Православная же церковь не полагаетъ никакого раздѣленія одного отъ другаго. „Не лица и не множество лицъ въ Церкви хранятъ преданіе и пишутъ, но Духъ Божій живущій въ совокупности церковной. Потому ни въ Писаніи искать основы преданію, ни въ преданіи доказательствъ Писанія... нельзя и не должно. Внѣ Церкви живущему непостижимо ни Писаніе, ни преданіе.—Внутри же церкви пребывающему и пріобщенному къ Духу церкви, *единство* ихъ явно по живущей въ ней благодати". Стр. 6-я. „Церковь въ ея цѣлости начертала священныя Писанія; она же даетъ имъ жизнь въ преданіи; иными словами, и говоря

точнѣе: Писаніе и преданіе, эти два проявленія одного и того же Духа, составляютъ одно проявленіе, ибо Писаніе не иное что, какъ преданіе начертанное, а преданіе не иное что, какъ живое Писаніе“. Стр. 53.

Какъ Писаніе, такъ и преданіе суть источники вѣры. Но относительно понятія о вѣрѣ мы снова встрѣчаемся съ антиноміею въ католичествѣ и протестантствѣ. Ибо то и другое одинаково противопоставляютъ вѣру добрымъ дѣламъ въ спорѣ о томъ, достаточно ли для спасенія одной вѣры, или кромѣ вѣры нужны еще добрыя дѣла. И эта антиномія разрѣшается только въ православной церкви, или просто въ церкви, такъ какъ одна только есть церковь. „Неразумны и тѣ, которые говорятъ, что вѣра спасаетъ кромѣ дѣлъ: ибо если дѣлъ нѣтъ, то вѣра оказывается мертвою, если мертва, то и неистинна, ибо въ истинной вѣрѣ Христосъ—истина и животъ; если же не истинная, то ложная, т. е. внѣшнее знаніе, а ложь ли можетъ спасти? если же истинная, то живая, т. е. творящая дѣла, а если она творитъ дѣла, то какія еще дѣла потребны?“ (стр. 15-я). „Въ глазахъ Церкви жизнь и истина составляютъ одно, и дѣла ничто иное какъ проявленіе вѣры, которая, безъ этого проявленія, была бы не вѣрою, а логическимъ знаніемъ“ (стр. 54). „Вѣра не есть дѣйствіе одного постиженія, но дѣйствіе всего разума, то есть постиженія и изволенія въ ихъ внутреннемъ единствѣ. Вѣра—жизнь и истина въ одно и тоже время (какъ выше сказано),—есть такое дѣйствіе, которымъ человѣкъ, осуждая свою собственную несовершенную и злостную личность, ищетъ соединиться съ существомъ нравственнымъ по преимуществу, съ Іисусомъ праведнымъ, съ Богочеловѣкомъ. Вѣра есть начало, по самому существу своему, *нравственное*; нравственное же начало, которое бы не заключало въ себѣ стремленія къ обнаруженію, обличило бы тѣмъ самымъ свое безсиліе, точнѣе—свое ничтожество, свое небытіе. Обнаруженіе вѣры и есть дѣло; ибо и молитвенный вздохъ, едва зачавшійся въ глу-

бинѣ сокрушеннаго сердца, есть такое же дѣло какъ и мученичество... Итакъ утверждать, какъ это дѣлаютъ протестанты, что человѣкъ спасается вѣрою независимо отъ дѣлъ,—значитъ утверждать, что человѣкъ можетъ быть спасенъ такимъ началомъ, которое явнымъ образомъ запечатлѣно ничтожествомъ и безсиліемъ. Утверждать, какъ дѣлаютъ это латиняне, что человѣкъ спасается вѣрою и дѣлами, значитъ утверждать, что начало спасенія должно быть не только крѣпко и сильно, но еще въ добавокъ имѣть и признаки крѣпости и силы, какъ будто первое не предполагаетъ втораго". Философское заблужденіе, состоящее въ раздѣленіи разума отъ дѣйствія, „въ разсѣченіи человѣка надвое", происходитъ въ настоящемъ случаѣ отъ ложнаго направленія религіозной мысли. „Какъ у протестантовъ, такъ и у латинянъ, на днѣ души всегда шевелится вопросъ: чѣмъ выслуживаетъ человѣкъ свое спасеніе. Этотъ тяжебный вопросъ стоитъ у нихъ на мѣстѣ христіанскаго вопроса: какъ Богъ совершаетъ спасеніе человѣка?... Если бы вѣра не проявлялась дѣломъ, то она была бы не вѣрою, а простымъ признаніемъ (croyance), логическимъ познаніемъ" (стр. 111—112).

Столь одностороннее пониманіе вѣры—въ смыслѣ внѣшняго усвоенія извѣстныхъ истинъ, или *наученія*, находится въ связи съ другимъ раздѣленіемъ у латинянъ и протестантовъ, именно съ раздѣленіемъ церкви на учащихъ и обучаемыхъ... И это раздѣленіе Хомяковъ рѣшительно отвергаетъ, находя его не свойственнымъ истинной церкви. „Въ Реформу перешло и установленное Римомъ дѣленіе Церкви на церковь учащую и церковь поучаемую; разница лишь въ томъ, что въ Римскомъ исповѣданіи оно существуетъ по праву, въ силу признаннаго закона, а въ протестантствѣ только какъ фактъ, и еще въ томъ, что мѣсто священника занялъ ученый"... Этотъ переходъ изъ католичества въ протестантство означеннаго раздѣленія изъясняется такъ: „Такъ какъ связь между логическимъ познаваніемъ и вну-

треннею духовною жизнью была уже порвана до появленія Лютера и Кальвина, то очевидно, что ни тотъ, ни другой ничего самопроизвольно себѣ не присвоилъ; они только воспользовались правами, (?) которыя были имъ подразумѣвательно уступлены ученіемъ самаго Рима". Стр. 52. Итакъ „раздвоеніе Церкви на церковь учащую и церковь учениковъ—вотъ черта, общая обоимъ западнымъ исповѣданіямъ; отсутствіе ея въ православной Церкви, утверждаетъ Хомяковъ, самымъ рѣшительнымъ образомъ опредѣляетъ характеръ послѣдней." „Говоря это, продолжаетъ онъ, я предлагаю не гипотезу, даже не логическій выводъ изъ совокупности другихъ началъ православія, а гораздо болѣе. Указанная мною особенность есть неоспоримый догматическій фактъ. Восточные патріархи, собравшись на соборъ съ своими епископами, торжественно провозгласили въ своемъ отвѣтѣ на окружное посланіе Пія IX, что „„непогрѣшимость почіетъ единственно во *вселенскости* Церкви, объединенной взаимною любовью, и что неизмѣняемость догмата, равно какъ и чистота обряда, ввѣрена охранѣ не одной іерархіи, но всего народа церковнаго, который есть тѣло Христово [1])... Итакъ въ истинной Церкви нѣтъ церкви учащей. Значитъ ли это, что нѣтъ поученія? спрашиваетъ Хомяковъ, и такъ рѣшаетъ этотъ вопросъ. „Есть, и болѣе чѣмъ гдѣ нибудь; ибо въ ней поученіе не стѣснено въ предустановленныхъ границахъ. Всякое слово, внушенное чувствомъ истинно-христіанской любви, живой вѣры или надежды, есть поученіе, всякое дѣло, запечатлѣнное Духомъ Божіимъ, есть урокъ; всякая христіанская жизнь есть образецъ и примѣръ.

---

[1]) Въ выноскѣ, для подтвержденія сказаннаго, приведенъ слѣдующій параграфъ изъ названнаго отвѣта восточныхъ патріарховъ: „У насъ ни патріархи, ни соборы никогда не могли ввести что нибудь новое, потому что *хранитель* благочестія у насъ есть самое тѣло церкви, т. е. самый народъ и т. д. (изъ русскаго перевода изданнаго въ С.Петерб. въ 1850 г.). Однако здѣсь сказано только, что народъ есть *хранитель* благочестія, но этимъ очевидно не исключается и не отвергается раздѣленіе въ церкви учащихъ и обучаемыхъ.

Мученикъ, умирающій за истину, судья, судящій въ правду не ради людей, а ради самаго Бога, пахарь, въ скромномъ трудѣ постоянно возносящійся мыслію къ своему Создателю, живутъ и умираютъ для поученія братьевъ, а встрѣтится въ томъ нужда—Духъ Божій вложитъ въ ихъ уста слова мудрости, какихъ не найдетъ ученый и богословъ. „„Епископъ, въ одно и тоже время, есть и учитель и ученикъ своей паствы““ сказалъ современный апостолъ Алеутскихъ островов, епископъ Иннокентій. Всякій человѣкъ, какъ бы высоко онъ ни былъ поставленъ на ступеняхъ іерархіи, или на оборотъ, какъ бы ни былъ онъ укрытъ отъ взоровъ въ тѣни самой скромной обстановки, попеременно, то поучаетъ, то принимаетъ поученіе; ибо Богъ надѣляетъ кого хочетъ дарами своей премудрости, не взирая на званія и лица. Поучаетъ *не одно слово*, но и цѣлая *жизнь*. Не признавать иного поученія, кромѣ поученія словомъ, какъ орудіемъ логики—въ этомъ-то и заключается раціонализмъ“ [1])... (Стр. 55—56).

Такъ какъ всѣ различія, расходящіяся въ другихъ вѣроисповѣданіяхъ до противоположностей, не примиримыхъ между собою, въ православной церкви являются во взаимномъ согласіи и единствѣ, то на этомъ основаніи Хомяковъ разсматриваетъ православную церковь какъ единый цѣлостный организмъ. Съ особенною силою Ю. Самаринъ указываетъ на то, что это именно понятіе о церкви впервые высказано и развито Хомяковымъ. „По нашимъ обиходнымъ понятіямъ, говоритъ Ю. Самаринъ, церковь есть *учрежденіе*—правда учрежденіе своего рода, даже единственное въ своемъ родѣ, учрежденіе Божественное, но все таки учрежденіе. Это понятіе грѣшитъ тѣмъ самымъ, чѣмъ грѣшатъ почти всѣ наши ходячія опредѣленія и представленія о предметахъ вѣры: не за-

---

[1]) Значитъ и раздѣленіе школы православной отъ церкви, которое утверждается Ю. Самаринымъ, о чемъ было говорено выше,—также должно быть отвергнуто.

ключая въ себѣ прямого противорѣчія истинѣ, оно недостаточно; оно низводитъ идею въ область слишкомъ низкую и обыденную, слишкомъ намъ знакомую, вслѣдствіе чего идея невольно опошляется близкимъ сопоставленіемъ съ группою явленій, повидимому однородныхъ, но въ сущности неимѣющихъ съ нею ничего общаго..." „Церковь дѣйствительно въ историческомъ своемъ проявленіи соприкасается со всѣми учрежденіями, какъ своего рода учрежденіе; и все таки церковь не доктрина, не система и не учрежденіе. *Церковь* есть живой *организмъ*, организмъ истины и любви, или точнѣе: *истина и любовь какъ организмъ*" (стр. XXVII—XXVIII).

И въ Св. Писаніи, и у отцевъ церкви, для выраженія понятія о церкви употребляются различныя наименованія. Такъ церковь называется Тѣломъ Христовымъ, храмомъ Божіимъ, виноградникомъ, невѣстою Христовою, стадомъ, матерью. Но все это очевидно слова, имѣющія значеніе символическое; нельзя принимать ихъ въ буквальномъ смыслѣ; въ нихъ дается понятіе о церкви посредствомъ сравненія съ предметами извѣстными и общепонятными. Почему же нельзя также назвать церковь организмомъ? Ничто не препятствуетъ пользоваться и этимъ выраженіемъ. Однакожъ на какомъ основаніи мы должны видѣть лишь въ этомъ понятіи точное опредѣленіе церкви, и почему нельзя церковь назвать также учрежденіемъ? Отрицать всякія другія опредѣленія, и одно лишь то опредѣленіе церкви, что она есть организмъ, считать истиннымъ значитъ усвоять этому опредѣленію уже не одно символическое значеніе,—это значитъ признавать его наиболѣе *точно* выражающимъ истинное понятіе о церкви. Дѣйствительно, означенное опредѣленіе церкви у Хомякова употребляется такъ, что, очевидно, оно было для него далеко не простымъ сравненіемъ, напротивъ, въ немъ онъ видѣлъ выраженіе истиннаго существа церкви, ибо все ученіе Хомякова о церкви есть лишь развитіе и примѣненіе въ различныхъ пунктахъ этого ученія того понятія о церкви, что она есть организмъ. Всякому организму

свойственно самое строгое единство жизненнаго начала, проникающаго его во всѣхъ частяхъ, и чѣмъ совершеннѣе организмъ, тѣмъ совершеннѣе и очевиднѣе единство одушевляющаго его начала: внѣшній строй является лишь выраженіемъ внутренняго единства жизни. Таково именно единство духовной жизни, составляющее, по ученію Хомякова, самое существо церкви. „Союзъ, говоритъ Хомяковъ, вовсе не то что единство... Союзъ! Да это то съ чѣмъ носится міръ политическій; это раздоръ замазанный снаружи; это ложь договаривающихся между собою интересовъ; это обоюдное равнодушіе къ жизни и безвѣріе въ мнѣніи; это, наконецъ, то, что Церкви невѣдомо, а царствію Божію чуждо". Стр. 177—178. Значитъ единство, свойственное церкви, нельзя назвать общеніемъ, союзомъ вѣрующихъ, хотя въ св. Писаніи и говорится о союзѣ Христа съ церковью, и единство вѣрующихъ кажется не можетъ быть полнѣе этого союза. Единство жизни въ организмѣ таково, что каждая отдѣльная его часть, каждый органъ хотя имѣетъ спеціальное назначеніе, однако живетъ не собственною жизнію, а жизнію цѣлаго организма, ибо жизнь въ немъ одна. Такъ точно и церковь живетъ одною жизнію и ея жизнь одна и таже во всѣхъ членахъ церкви. Ибо „Церковь есть единство Божіей благодати, живущей во множествѣ разумныхъ твореній, *покоряющихся благодати*". „Церковь въ ея полнотѣ, какъ *духовный организмъ*, не есть ни собирательное существо, ни существо отвлеченное; это есть Духъ Божій, который знаетъ самъ себя и не можетъ не знать". Стр. 53. Отсюда слѣдуетъ, что отъ каждаго члена церкви ничего болѣе не требуется, какъ только предаться во власть дѣйствующаго въ церкви Духа Божія, т. е. сохранять въ себѣ жизнь церкви. Хомяковъ укоряетъ, какъ мы видѣли, латинянъ и протестантовъ въ томъ, что у нихъ на днѣ души всегда шевелится вопросъ: чѣмъ выслуживаетъ человѣкъ свое спасеніе, вмѣсто христіанскаго вопроса о томъ, *какъ Богъ совершаетъ спасеніе*

человѣка" (стр. 112). „Все благое творитъ въ насъ Христосъ, въ Вѣрѣ ли, Надеждѣ ли, или Любви. Мы же только *покоряемся* Его дѣйствію, но никто вполнѣ не покоряется. Посему нужно еще и оправданіе Христовыми страданіями и кровію;... все творитъ благодать, и благодать дается даромъ и дается всѣмъ, дабы никто не могъ роптать"... „Все творитъ благодать; покоряешься ли ей, въ тебѣ совершается Господь (sic) и совершаетъ тебя; но не гордись своею покорностію, ибо и покорность твоя отъ благодати" (стр. 21—22). Хомяковъ рѣшительно возстаетъ, и повидимому одинаково, и противъ католичеста, и противъ протестантства, но, какъ очевидно уже изъ того, что выше изложено, его ученіе о церкви нельзя признать *въ равной мѣрѣ* далекимъ отъ того и другаго, хотя онъ именно этого хотѣлъ; если и нельзя назвать это ученіе протестантскимъ, то во всякомъ случаѣ оно значительно приближается къ протестантству. Это въ особенности очевидно изъ того, что онъ отрицаетъ раздѣленіе учащихъ отъ обучаемыхъ т. е. раздѣленіе церковной іерархіи отъ мірянъ. „Всякое слово внушенное чувствомъ христіанской любви... есть поученіе, всякое дѣло, запечатлѣнное Духомъ Божіимъ, есть образецъ и примѣръ". Итакъ, значитъ въ церкви нѣтъ лицъ, нарочито поставляемыхъ для проповѣдыванія Слова Божія, для наученія въ истинахъ Вѣры и такихъ лицъ не должно быть. „Учитъ *вся* церковь, иначе: церковь въ ея цѣлости". Какъ это понять? Очевидно это крайній выводъ изъ понятія о единствѣ церкви. Можно только сказать, что пастыри учатъ отъ всей церкви, а не отъ себя, т. е. такъ какъ того требуетъ ученіе церкви. Удивительнѣе всего то, что раздѣленіе церковной іерархіи отъ мірянъ признается чертою отличительною не только католичества, но и протестантства, которое именно и отрицаетъ всякое таинственное значеніе священства! Необходимо было установить такую противоположность между протестантствомъ и католичествомъ съ одной стороны и православіемъ съ другой, чтобы не оставалось никакихъ

точекъ соприкосновенія между одною и другою стороною; для сего необходимо было сблизить католичество съ протестантствомъ, дабы вмѣстѣ они образовали единую противоположность истинной церкви; съ этою цѣлію отчасти католичеству приписывается то, что можно считать принадлежностію или послѣдствіемъ протестантства (раціонализмъ) частію же протестантству усвоятся то, что свойственно католичеству (раздѣленіе іерархіи отъ мірянъ). И это стремленіе какъ можно болѣе рѣшительную черту провести между западными вѣроисповѣданіями и православною церковью также есть послѣдствіе доведеннаго до исключительности понятія о единствѣ, какъ основномъ свойствѣ церкви, въ силу котораго она признается нераздѣльнымъ цѣлостнымъ организмомъ. Отдѣлите членъ какой нибудь отъ организма, неминуемо онъ подвергнется разложенію, *гніенію*. Посему, если католичество и протестантство возникли чрезъ отпаденіе отъ церкви, то слѣдовательно въ нихъ ничего уже не можетъ быть истиннаго, никакихъ слѣдовъ духовной жизни, той жизни, которая присутствуетъ лишь въ церкви; и католичество и протестантство одинаково обречены на погибель. По ученію церкви и падшіе ея члены не лишаются надежды снова войти въ общеніе съ нею, церковь даже молится объ этомъ. Напротивъ, если строго слѣдовать ученію Хомякова о церкви, возстановленіе нарушеннаго общенія съ церковью для отпадшихъ ея членовъ невозможно, какъ невозможно, чтобы органъ, отдѣленный отъ организма, снова могъ сдѣлаться частію того же организма. „Человѣкъ, говоритъ Хомяковъ, находитъ въ церкви не чуждое что либо себѣ. Онъ находитъ въ ней самого себя, но себя не въ безсиліи своего духовнаго одиночества, а въ силѣ своего духовнаго, искренняго единенія съ своими братьями, съ своимъ Спасителемъ. Онъ находитъ въ ней себя въ своемъ совершенствѣ или точнѣе: находитъ въ ней то, что есть совершеннаго въ немъ самомъ—*божественное вдохновеніе*, постоянно испаряющееся въ грубой нечистотѣ каждаго отдѣльно личнаго существованія.

Это очищеніе совершается непобѣдимою силою взаимной любви христіанъ въ Іисусѣ Христѣ, ибо эта любовь есть духъ Божій. Но какимъ же образомъ, скажутъ намъ, могло бы единеніе христіанъ дать каждому то, чего не имѣетъ никто въ отдѣльности? Песчинка дѣйствительно не получаетъ новаго бытія отъ груды, въ которую забросилъ ее случай, таковъ человѣкъ въ протестантствѣ. Кирпичъ уложенный въ стѣнѣ нисколько не измѣняется и не улучшается отъ мѣста, назначеннаго ему наугольникомъ каменьщика. Таковъ человѣкъ въ романизмѣ; но всякая частица вещества, усвоенная живымъ тѣломъ, дѣлается неотъемлемою частью его организма и сама получаетъ отъ него новый смыслъ и новую жизнь.—Таковъ человѣкъ въ Церкви, въ тѣлѣ Христовомъ, органическое основаніе котораго есть любовь. Очевидно, что люди запада *не могутъ ни понять ея, ни участвовать въ ней*, не отрекшись отъ раскола, который есть ея отрицаніе". Стр. 100-я. Итакъ протестантъ тоже что песчинка въ грудѣ песку, а католикъ тоже что кирпичъ въ стѣнѣ: ни песчинка ни кирпичъ не испытываютъ никакихъ измѣненій, не пріобрѣтаютъ никакихъ свойствъ отъ того, что первая находится въ кучѣ песку, а послѣдній въ стѣнѣ. Стало быть, ни католичество ни протестантство не сообщаютъ своимъ послѣдователямъ никакой духовной жизни, ибо сами не имѣютъ ея, не преобразуютъ ихъ. Истинная жизнь духа только въ церкви одной возможна и дѣйствительно существуетъ. Потому-то ни католики ни протестанты не въ состояніи понять ея, ибо *совершенно* съ нею разобщены. Правда, Хомяковъ говоритъ, что они, *не отрекшись отъ раскола,* не могутъ ни понять жизни церкви, ни участвовать въ ней; отсюда слѣдуетъ повидимому, что и для нихъ возможно пріобщеніе къ истинной церковной жизни; для сего требуется только, чтобы они отреклись отъ раскола. Но возможно ли для нихъ самое это отреченіе, коль скоро, оставаясь въ расколѣ, они, какъ увѣряетъ Хомяковъ, не въ состояніи даже *понять* любви, въ которой заключается жизнь,

истинное бытіе церкви? Для отреченія отъ раскола необходимо пониманіе истинной церкви, а для пониманія церкви необходимо отреченіе отъ раскола. Итакъ вотъ заколдованный кругъ, въ которомъ обречены оставаться люди Запада, и изъ котораго нѣтъ для нихъ выхода. Мы видѣли, что Хомяковъ строго различаетъ единство, свойственное церкви, отъ союза, какъ такой формы соединенія, которую онъ рѣшительно отвергаетъ, признавая ее совершенно чуждою истинной церкви, несовмѣстною съ единствомъ свойственнымъ ей. Почему же единство церкви не могло бы существовать въ формѣ союза различныхъ христіанскихъ обществъ, почему такой союзъ былъ бы нарушеніемъ единства церкви? Потому, отвѣчаетъ на это Хомяковъ, „что въ дѣлѣ вѣрованія, всякій союзъ между различными исповѣданіями, какими бы то ни было, есть ничто иное какъ опредѣленіе или, по крайней мѣрѣ, изысканіе *той наименьшей доли* (minimum) *вѣры*, къ которой онѣ относительно способны“ (стр. 178). Безъ сомнѣнія, если союзъ „можетъ основаться только на наименьшемъ количествѣ вѣры“, то такой союзъ былъ бы нарушеніемъ единства церковной жизни. Но отъ чего же не могъ бы существовать и такой союзъ, который, при *наибольшемъ* единствѣ, при единствѣ во всемъ существенномъ и главнѣйшемъ, представлялъ бы различія лишь въ вещахъ второстепенныхъ и несущественныхъ по отношенію къ главной цѣли или предмету соединенія? Ничего невозможнаго нѣтъ въ такомъ предположеніи. Напротивъ, только при такомъ условіи и можетъ существовать дѣйствительный, а не мнимый кажущійся союзъ, и утверждать, что всякій союзъ всегда основывается на наименьшемъ количествѣ общаго связующаго начала, значитъ просто отрицать возможность дѣйствительнаго и прочнаго союза.

V.

Въ параллель строгому единству церкви, жизнь русскаго народа, воспитаннаго подъ преобладающимъ вліяніемъ

церкви, по ученію славянофиловъ, отличается господствомъ общиннаго начала, преобладаніемъ общенародныхъ обычаевъ, убѣжденій и вѣрованій надъ частными индивидуальными интересами и стремленіями. «Обширная русская земля, говоритъ Кирѣевскій, даже во времена раздѣленія своего на мелкія княжества, всегда сознавала себя какъ одно живое тѣло и не столько въ единствѣ языка находила свое притягательное средоточіе, сколько въ *единствѣ убѣжденій, происходящихъ изъ единства вѣрованія въ церковныя постановленія.* Ибо ея необозримое пространство было все покрыто какъ бы одною непрерывною сѣтью, неисчислимымъ множествомъ монастырей, связанныхъ между собою сочувственными нитями духовнаго общенія. И не только духовныя понятія народа изъ нихъ исходили, но и всѣ его понятія нравственныя, общежительныя и юридическія, переходя чрезъ ихъ образовательное вліяніе, опять отъ нихъ возвращались въ общественное сознаніе, принявъ одно общее направленіе». «Управляя общественнымъ составомъ какъ духъ управляетъ составомъ тѣлеснымъ, церковь не облекала характеромъ церковности мірскихъ устройствъ (учрежденій), подобныхъ рыцарско-монашескимъ орденамъ, но проникая всѣ умственныя и нравственныя убѣжденія людей, она невидимо вела государство къ осуществленію высшихъ христіанскихъ началъ, никогда не мѣшая его естественному развитію. И духовное вліяніе церкви на это естественное развитіе общественности могло быть тѣмъ полнѣе и чище, что никакое историческое препятствіе не мѣшало внутреннимъ убѣжденіямъ людей выражаться въ ихъ внѣшнихъ отношеніяхъ. Неискаженная завоеваніемъ, русская земля въ своемъ внутреннемъ устройствѣ не стѣснялась тѣми насильственными формами, какія должны возникать изъ борьбы двухъ ненавистныхъ другъ другу племенъ, принужденныхъ въ постоянной враждѣ устроивать свою совмѣстную жизнь. Она не знала ни желѣзнаго разграниченія неподвижныхъ сословій, ни стѣснительныхъ для одного преимуществъ другаго, ни

истекающей оттуда политической и нравственной борьбы, ни сословнаго презрѣнія, ни сословной ненависти, ни сословной зависти. Она не знала слѣдоват. и необходимаго порожденія этой борьбы: искусственной формальности общественныхъ отношеній и болѣзненнаго процесса общественнаго развитія, совершающагося насильственными измѣненіями законовъ и бурными переломами постановленій. И князья, и бояре, и духовенство, и народъ, и дружины княжескія, и дружины боярскія, и дружины городскія, и дружина земская,—всѣ классы и виды населенія были проникнуты однимъ духомъ, одними убѣжденіями, однородными понятіями, одинаковою потребностію общаго блага" (Сочин. Кир. Т. II-й стр. 259—264).

Это изображеніе народнаго быта въ древней Руси приводитъ къ заключенію, что бытъ этотъ отличался такимъ же органическимъ единствомъ, какое свойственно церкви; и самое развитіе народной жизни, судя по этому изображенію, было вполнѣ стройнымъ, органическимъ, такъ какъ не стѣснялось никакими внѣшними препятствіями и не нарушалось никакими насильственными переворотами. Жизнь русскаго народа совершенно свободно и во всѣхъ отношеніяхъ проникалась духомъ православ. церкви. Не должно ли признать поэтому истиннымъ хранителемъ и какъ бы воплощеніемъ ея весь народъ въ его цѣлости? Дѣйствительно, если, какъ мы видѣли, Хомяковъ такъ рѣшительно утверждаетъ, что въ православной церкви нѣтъ раздѣленія на учащихъ и обучаемыхъ, что учитъ вся церковь, то, отчасти по крайней мѣрѣ, это утвержденіе объясняется тѣмъ, что славянофилы обыкновенно, разсуждая о православіи, разсматриваютъ его не само по себѣ, а въ бытовомъ его выраженіи, какъ основное начало народной жизни. Православію въ этомъ его значеніи и смыслѣ они обыкновенно противополагаютъ *церковь оффиціальную.* Православіе въ славянофильскихъ воззрѣніяхъ сливается совершенно съ характеристическими свойствами народнаго быта, выработаннаго въ древ-

ней Руси. Ибо въ такой же степени, по ученію славянофиловъ, органическое единство и цѣлостность составляютъ отличительный характеръ русскаго народнаго быта, въ какой эти же черты характеризуютъ церковь православную; и при томъ это единство здѣсь и тамъ есть и внутреннее и вмѣстѣ внѣшнее. Съ другой стороны, по этимъ своимъ чертамъ бытъ русскаго народа, открывающійся въ исторіи, являетъ такую же противоположность въ отношеніи къ исторической жизни западныхъ народовъ, какая представлена выше между православ. церковью съ одной стороны и католичествомъ, а также протестантствомъ съ другой.

„Русская исторія, говоритъ К. С. Аксаковъ, въ сравненіи съ исторіей Запада Европы, отличается такою простотою, что приведетъ въ отчаяніе человѣка, привыкшаго къ театральнымъ выходкамъ. *Русскій* народъ не любитъ становиться въ красивыя позы; личность въ русской исторіи играетъ вовсе не большую роль; принадлежность личности—необходимо гордость, а гордости и нѣтъ у насъ. Нѣтъ рыцарства, ни безчеловѣчной религіозной пропаганды, ни крестовыхъ походовъ, ни вообще этого безпрестаннаго щегольскаго драматизма страстей. Дѣло въ томъ, что здѣсь другую задачу задалъ себѣ народъ на землѣ, что христіанское ученіе глубоко легло въ основаніе его жизни. Отсюда среди бурь и волненій, насъ посѣщавшихъ, эта молитвенная тишина и смиреніе, отсюда внутренняя духовная жизнь вѣры. И не отъ недостатка силъ и духа, не отъ недостатка мужества возникаетъ такое кроткое явленіе... Смиреніе, въ настоящемъ смыслѣ, несравненно большая и высшая сила духа, чѣмъ всякая гордая, безстрашная доблесть. Вотъ съ какой стороны, со стороны христіанскаго смиренія, надо смотрѣть на русскій народъ и его исторію. Въ такомъ народѣ не прославляется человѣкъ съ его дѣлами, прославляется одинъ Богъ... но русскій народъ не впалъ и въ другую гордость, въ гордость смиренія, въ гордость Вѣрою, т. е. онъ не возгордился тѣмъ, что онъ имѣетъ Вѣру. Нѣтъ, это народъ христіанскій въ

настоящемъ смыслѣ этого слова, постоянно чувствующій свою грѣховность. *Исторія русскаго народа есть единственная во всемъ мірѣ исторія народа христіанскаго не только по исповѣданію, но по жизни своей, по крайней мѣрѣ, по стремленію своей жизни...* Я скажу даже, что чувство *отечества мало является въ нашей исторіи сравнительно съ чувствомъ Вѣры.* Это давно уже выражено ясно на Руси. Несторъ въ лѣтописи, говоря, что у всякаго народа (языческаго) свой обычай, сказалъ: *мы же, христіане, законъ имамы единъ, елицы во Христа крестихомся, во Христа облекохомся*". Полное собр. сочин. К. С. Аксакова т. I (1861), стр. 17—20.

Противоположность между русскою исторіею и исторіею западныхъ народовъ, имѣющая свой исходный пунктъ и свое основаніе въ христіанскомъ духѣ русскаго народа, по изъясненію К. С. Аксакова, заключается въ слѣдующемъ: „Всѣ европейскія государства основаны завоеваніемъ. Вражда есть начало ихъ... Русское государство, напротивъ было основано не завоеваніемъ, а *добровольнымъ призваніемъ* власти. Поэтому не вражда, а миръ и согласіе есть его начало. Такимъ образомъ рабское чувство покореннаго легло въ основаніи западнаго государства; свободное чувство разумно и добровольно призвавшаго власть легло въ основаніи государства русскаго". „Пути совершенно разные, разные до такой степени, что никогда не могутъ сойтись между собою, и народы, идущіе ими, никогда не согласятся въ своихъ воззрѣніяхъ... Но пути эти стали еще различнѣе, когда важнѣйшій вопросъ для человѣчества присоединился къ нимъ: вопросъ Вѣры... По заслугамъ дался и истинный, дался и ложный путь Вѣры,—первый Руси, второй Западу". „Скажутъ: никакого нѣтъ обезпеченія; или народъ, или власть могутъ измѣнить другъ другу. Гарантія нужна!— Гарантія не нужна! Гарантія есть зло. Вся сила въ идеалѣ, въ нравственномъ убѣжденіи. Это сокровище есть въ Россіи". Тамъ же стр. 7—10. „Нравственный подвигъ жизни предлежитъ не только каждому человѣку, но и народамъ, и

каждый человѣкъ и каждый народъ рѣшаетъ его посвоему, выбирая для совершенія его тотъ или другой путь... Вполнѣ достойный путь одинъ для человѣка, путь свободнаго убѣжденія, путь мира, который открылъ намъ Божественный Спаситель. Это путь *внутренней правды*"... „Подъ вліяніемъ вѣры въ нравственный подвигъ, возведенный на степень исторической задачи цѣлаго общества, образуется своеобразный бытъ, мирный и кроткій характеръ; и конечно если можно найти у кого нибудь такой нравственный строй жизни, то это у племенъ *бытовыхъ*, по преимуществу у племенъ славянскихъ. Существуетъ другой путь: духовная свобода понимается только какъ *устройство*, *порядокъ*; основы, начала жизни понимаются какъ правила и предписанія. Все формулируется. Это путь *внѣшней правды* .. Этимъ путемъ двинулось западное человѣчество". Однако общинный бытъ (земля) оказался недостаточнымъ. Необходимо было отражать нападенія воинственныхъ сосѣдей и вотъ „земля, чтобы спасти себя, свою земскую жизнь, рѣшается призвать на защиту государство. Земля и государство не смѣшались, а раздѣльно стали въ союзъ другъ съ другомъ", т. е. внутренняя правда соединилась съ внѣшнею формальною справедливостію (стр. 1—4)[1]. „Съ самыхъ отдаленныхъ историческихъ временъ, мы видимъ въ племенахъ славянскихъ *общину*... Община есть то высшее, то истинное начало, которому уже не предстоитъ найти нѣчто себя высшее, а предстоитъ только преуспѣвать, очищаться и возвышаться. Община есть союзъ людей, отказывающихся отъ своего эгоизма, отъ личности своей, и являющихъ общее ихъ согласіе: это дѣйство любви, высокое дѣйство христіанское... Община представляетъ такимъ образомъ нравственный хоръ, и какъ въ хорѣ не теряется голосъ, но подчиняясь общему строю, слышится въ согла-

---

[1]) Сравн. стр. 248 и дал. „Мы думаемъ, что въ народѣ живетъ начало внутренней правды; государство же представляетъ начало внѣшней правды".

сіи всѣхъ голосовъ: такъ и въ общинѣ не теряется личность, но отказываясь отъ своей исключительности для согласія общаго, она находитъ себя въ высшемъ очищенномъ видѣ, въ согласіи равномѣрно самоотверженныхъ личностей... Выраженіе человѣческаго разума есть слово; оно выражаетъ согласіе общины; итакъ, выраженіе ея совокупной нравственной дѣятельности есть *совѣщаніе* (вѣче, сходка, *соборъ*, дума)". Стр. 291 и д. Вообще что Ю. Самаринъ сказалъ о Хомяковѣ, то самое приложимо, съ точки зрѣнія славянофильской, ко всему русскому народу, ибо Хомяковъ хотѣлъ быть тѣмъ, чѣмъ всегда былъ и есть русскій народъ. Но о Хомяковѣ Самаринъ говоритъ, что онъ *„жилъ въ церкви"* и такъ изъясняетъ значеніе этихъ словъ: „Это значитъ во первыхъ имѣть въ себѣ несомнѣнное убѣжденіе въ томъ, что церковь есть не только что нибудь, не только нѣчто полезное или даже необходимое, а именно и дѣйствительно то самое и все то, за что она себя выдаетъ, т. е. явленіе на землѣ безпримѣсной истины и несокрушимой правды; далѣе, это значитъ: всецѣло и совершенно свободно подчинять свою волю тому закону, который правитъ церковью; наконецъ это значитъ: *чувствовать себя живою частицею живаго цѣлаго*, называющаго себя церковью и ставить свое духовное общеніе съ этимъ цѣлымъ превыше всего въ мірѣ". (Сочин. Хом. Т. II-й стр. XV). А такъ какъ церковь не ограничивается однимъ русскимъ народомъ, то „живя въ церкви", народъ не можетъ не чувствовать себя лишь частью этого великаго цѣлаго, называемаго церковью, не можетъ не чувствовать и не цѣнить превыше всего духовнаго своего родства съ другими православными народами, главнымъ образомъ съ восточными славянами [1]). Отсюда

[1]) Нѣкоторые журналы, говоритъ Хомяковъ, называютъ насъ насмѣшливо славянофилами. Я съ своей стороны готовъ принять это названіе, и признаюсь охотно: люблю славянъ. Я ихъ люблю потому что нѣтъ русскаго человѣка который бы ихъ не любилъ; нѣтъ такого, который не сознавалъ бы своего братства съ славяниномъ и особенно съ православнымъ славяниномъ. Объ этомъ,

идеаломъ, къ которому приводитъ національное самосознаніе русскаго народа, раскрывающееся въ исторіи его, по ученію славянофиловъ, должно быть полное и совершенное объединеніе славянскихъ народовъ, и теперь уже существующее въ отношеніи религіозномъ, но желательное и въ другихъ отношеніяхъ.

Коль скоро противоположность русской исторіи съ исторіею западныхъ народовъ такова, что, по выраженію К. Аксакова, пути ихъ не могутъ сойтись, то ясно, что сближеніе русскаго народа съ западнымъ просвѣщеніемъ могло совершиться только насильственнымъ образомъ, и притомъ такое насильственное сближеніе Россіи съ Западомъ неизбѣжно должно было нарушить *органическій* строй русскаго быта. Дѣйствительно, по воззрѣнію славянофиловъ, съ того времени какъ Петръ В. прорубилъ окно въ Европу, и сталъ насильственно проводить въ русскую жизнь западное просвѣщеніе, органическій ростъ народной жизни былъ нарушенъ. Главнымъ послѣдствіемъ распространенія въ Россіи европейскаго просвѣщенія было разобщеніе высшихъ классовъ съ народною жизнію, пренебреженіе вѣковыми преданіями этой жизни, отчужденіе отъ своей страны и рабство въ отношеніи къ чужеземному игу въ видѣ не свойственныхъ русскому быту формъ и пріемовъ не только общежитія, но даже мышленія и языка. „Направленіе, данное намъ почти за полтора столѣтія, говоритъ Хомяковъ, продолжается и до нашего времени. Принимая все безъ разбора, добродушно признавая просвѣщеніемъ всякое явленіе западнаго міра, всякую новую систему и новый оттѣнокъ системы, всякую новую моду и оттѣнокъ моды, всякій плодъ досуга нѣмецкихъ философовъ и французскихъ порт-

---

кому угодно, можно учинить справку хоть у русскихъ солдатъ, бывшихъ въ турецкомъ походѣ, или хоть въ московскомъ гостинномъ дворѣ, гдѣ французъ, нѣмецъ и италіанецъ принимаются какъ *иностранцы*, а сербъ, далматинецъ и болгаринъ какъ *свои братья*". Полн. Собр. сочин. Т. I стр. 97.

ныхъ, всякое измѣненіе въ мысли или бытѣ, мы еще не осмѣлились ниразу хоть вѣжливо, хоть робко, хоть съ полусомнѣніемъ спросить у Запада: все ли то правда, что онъ говоритъ? все ли то прекрасно, что онъ дѣлаетъ? Ежедневно въ своемъ безпрестанномъ волненіи называетъ онъ свои мысли ложью, замѣняя старую ложь можетъ быть новою, и старое безобразіе можетъ быть новымъ, и при всякой перемѣнѣ мы съ нимъ вмѣстѣ охуждаемъ прошедшее, хвалимъ настоящее, и ждемъ отъ него новаго приговора, чтобы снова перемѣнить наши мысли". Полн. Собр. Т. 1-й, стр. 13-я.

Взглядъ на реформу Петра В., на историческое значеніе и послѣдствія этой реформы составляетъ самый рѣшительный и вмѣстѣ критическій пунктъ въ славянофильскомъ ученіи. Взглядъ этотъ самъ собою вытекаетъ изъ основныхъ воззрѣній славянофильства объ отличительномъ характерѣ русской народной жизни сравнительно съ жизнію народовъ Запада, а потому онъ можетъ служить пробнымъ камнемъ для оцѣнки самыхъ этихъ воззрѣній.

Такъ какъ, по ученію славянофиловъ, бытъ русскаго народа издревле былъ проникнутъ духомъ христіанскимъ, а христіанская церковь есть организмъ, то и самый этотъ бытъ, сложившійся подъ вліяніемъ христіанства, не могъ не отличаться такимъ же органическимъ, т. е. внутреннимъ единствомъ, какое свойственно самой церкви какъ организму. Развитіе русской бытовой жизни происходило постепенно, безъ потрясеній и силою *внутреннимъ образомъ* присущихъ ей началъ. Но говорятъ, что такая замкнутость русской жизни въ себѣ, такая изолированность отъ всякаго общенія съ другими народами неизбѣжно привела бы Россію къ застою и неподвижности, въ то состояніе косности, въ какомъ мы видимъ теперь Китай. Итакъ не слѣдовало ли положить конецъ этой разобщенности русскаго народа, тѣмъ болѣе что само христіанство, какъ религія предназначенная для всего человѣчества, не могло мириться съ народною исключительностію? На это возраженіе Ю. Самаринъ такъ

отвѣчаетъ: „христіанство отрѣшаетъ народную жизнь отъ *преднамѣренной* замкнутости и открываетъ для нея *возможность* всечеловѣческаго общенія—эта истина внѣ и выше всякаго спора. Оттого, чѣмъ чище вѣра и чѣмъ она глубже прохватываетъ жизнь народа, тѣмъ менѣе предстоитъ для него опасности задохнуться въ грубомъ самопоклоненіи; ибо живое, постоянно присущее сознаніе отношенія всего земнаго къ божественному, поддерживая ясность совѣсти и вызывая эту строгость суда надъ собою, которой нельзя не признать въ древней Руси, движетъ впередъ къ недосягаемому совершенству, независимо отъ *внѣшнихъ* побужденій, каковы напр. боязнь сосѣдей или соревнованіе съ ними. Мы говоримъ, что *преднамѣренное, вольное* разобщеніе, происходящее отъ гордой самоувѣренности, противно духу христіанства, и что, напротивъ, внутреннее *расположеніе* къ общенію съ остальнымъ человѣчествомъ развивается въ народѣ вслѣдствіе и въ мѣру духовнаго его просвѣщенія. Но переходъ въ дѣйствительность стремленія, лежащаго въ основѣ христіанскаго просвѣщенія, какъ духовное *требованіе*, иными словами: осуществленіе общенія на практикѣ, для *извѣстнаго* народа и въ *извѣстную* эпоху, зависитъ отъ всей его исторической обстановки, опредѣляющей тѣ условія, на которыхъ сближеніе съ другими народами для него возможно. Эти условія иногда благопріятствуютъ общенію, иногда препятствуютъ ему, а иногда рѣшительно воспрещаютъ его. Когда передъ нами стоитъ народъ особнякомъ, въ сторонѣ отъ другихъ, не спѣшите осуждать его; сперва разберите, на чьей сторонѣ вина, поймите: расположены ли сосѣдніе народы принять его въ свое согласіе, какъ равноправную своеобразную личность, и не забывайте никогда, что ничто въ мірѣ такъ сильно не подкупаетъ къ отступничествамъ всякаго рода, какъ *соблазнъ* общенія [1]). Латинская церковь понимала это лучше всѣхъ,

---

[1]) Вспомнимъ сказанное о *союзѣ* Хомяковымъ.

и не даромъ она нашептывала намъ въ продолженіи цѣлыхъ вѣковъ, что *стыдно* стоять особнякомъ въ семьѣ европейскихъ народовъ. Это чувство ложнаго стыда, искусно возбужденное церковною и свѣтскою пропагандою, обезпечило временный успѣхъ уніи. Теперь, въ области вѣры она осуждена окончательно, и приговоръ надъ нею исполненъ. Но унія болѣе, чѣмъ изолированное явленіе; это историческій типъ, одаренный необыкновенною живучестію. Вытравленное въ одной сферѣ, *уніятство* воскресаетъ въ другой: въ политикѣ, въ наукѣ, въ частномъ и общественномъ быту. Неужели мы никогда не научимся распознавать его по его *гнилымъ* плодамъ, не перестанемъ никогда прославлять общеніе во что́ бы оно ни стало, общеніе ради одного общенія, и легкомысленно бросать черезъ бортъ все, что еще мѣшаетъ намъ сдѣлаться вполнѣ похожими на другихъ и вполнѣ непохожими на самихъ себя?" Сочин. Ю. Ѳ. Самарина Т. І-й (1877 г.), стр. 225—226. Съ другой стороны, чтобы оправдать реформу Петра В. и доказать, что она вовсе не была такимъ насильственнымъ переворотомъ, какъ представляли эту реформу славянофилы,—указывали на то, что и прежде Петра уже существовали сношенія съ иноземными государствами, были и заимствованія, что слѣдоват. преобразованія Петра были подготовлены прежнею исторіею и по всей справедливости должно смотрѣть на нихъ какъ на продолженіе начатаго прежде, а не какъ на совершенно новое явленіе, чуждое прежней исторіи. По этому вопросу мы находимъ у К. Аксакова слѣдующее разсужденіе: „Соловьевъ говоритъ, что Петръ былъ продолжателемъ, что дѣло заимствованія отъ иностранцевъ полезнаго было еще до него. Это совершенно справедливо, и все, что есть истиннаго въ переворотѣ Петра, было конечно начато до него. Но Петръ былъ не только продолжателемъ, а это-то и составляетъ характеристику его эпохи. Прежде принимали одно полезное отъ иностранцевъ, не заимствуя чуждой жизни, но оставаясь при началахъ своей жизни, и Россія оста-

валась самостоятельною. Петръ же, напротивъ, сталъ принимать все отъ иностранцевъ, не только полезное и общечеловѣческое, но частное и національное, самую жизнь иностранную, со всѣми случайными ея подробностями;.. переломленъ былъ весь строй русской жизни, перемѣнена была самая система. Къ этому присоединилось еще другое обстоятельство: именно, насиліе, неотъемлемая принадлежность дѣйствій Петра: что дѣлалось доселѣ свободно и естественно, то стало дѣлаться принужденно и насильственно. Поэтому преобразованіе Петра есть рѣшительно уже *переворотъ*, *революція*, а въ этомъ и заключается особенность и историческое значеніе его дѣла". Полн. собр. сочин. К. С. Акс. Т. I., стр. 41—42.

Итакъ, допустимъ, что дѣйствительно реформа Петра была насильственнымъ переворотомъ,—что отсюда слѣдуетъ? Прежде всего ясно, что органическій строй народной жизни не могъ не потерпѣть существеннаго ущерба отъ этой реформы, коль скоро реформа эта была насильственнымъ переворотомъ. По мнѣнію славянофиловъ, ущербъ этотъ заключался въ томъ, что высшій классъ общества былъ оторванъ реформою Петра отъ народной жизни; органическая связь этого класса съ низшими слоями народа была разрушена. Образованное общество усвоило иноземныя понятія, идеалы, вкусы; родной бытъ сдѣлался для него чуждымъ и непонятнымъ. Случилось тоже самое, что произошло съ католичествомъ, порвавшимъ связь съ первобытною, истинною, вселенскою церковью; жизнь церкви сдѣлалась для него въ такой степени чуждою, что возвращеніе его въ лоно церкви невозможно; не должно ли признать поэтому и наше образованное общество, воспринявшее въ себя европейское просвѣщеніе, навсегда потеряннымъ для народной жизни? Къ этому заключенію приводитъ повидимому *оторванность* этого общества отъ народа, о которой такъ много говорятъ славянофилы. Какимъ образомъ въ самомъ дѣлѣ возможно возвращеніе образованнаго класса къ народу и возстановленіе

порванной органической связи этого класса съ народною жизнію, если эта жизнь совершенно для него непонятна, вполнѣ ему чужда, какъ увѣряютъ славянофилы? „Въ обществѣ здоровомъ и цѣльномъ, говоритъ Хомяковъ, всякое движеніе мысли есть уже дѣятельность: лица, связанныя между собою живою органическою цѣпью, невольно и постоянно дѣйствуютъ другъ на друга: но для этого нужно, чтобы между ними была органическая связь. Разрушьте ее, и живое цѣлое *обратится въ прахъ*, и люди пылинки *стали чужды другъ другу*; и все ихъ стремленіе къ дѣйствію на другихъ людей остается безъ плода, покуда, по законамъ неисповѣдимаго Промысла, не осядутъ снова разрозненныя стихіи, не окрѣпнутъ, не смочатся дождями и росами небесными, и не дадутъ начала новой органической жизни. Такова судьба всякаго общества или тѣхъ отдѣленій общества, которыя разорвали связь съ прошедшимъ"... „Общество (русское) будучи оторвано отъ своего историческаго корня, распалось на личности, обратилось въ *песокъ* (срав. сказанное выше о протестантствѣ), и каждая изъ личностей составляющихъ его, если еще способна къ какому нибудь движенію—ждетъ только направленія отъ того самаго міра, отъ котораго она почерпала все свое просвѣщеніе и безпрестанно черпаетъ призракъ обманчивой умственной жизни. Другая стихія, живая и органическая, для него совершенно недоступна... *Пусть будетъ человѣкъ крайне благонамѣренъ и глубоко просвѣщенъ и безконечно уменъ, все таки для него на Руси есть цѣлый міръ—именно вполнѣ русскій міръ, который для него остается недоступнымъ*, тотъ міръ, къ которому доступъ онъ самъ у себя отнялъ". Полн. собр. соч. Хом. Т. I-й, стр. 188—190. Однакожъ сами славянофилы, хотя вышли изъ того же просвѣщеннаго общества, и хотя вполнѣ принадлежали ему, не считали себя людьми неспособными понимать народную жизнь; напротивъ, разъяснить эту жизнь они считали прямою своею и главною задачею; да и самые укоры въ оторванности отъ родной почвы, съ которыми они

обращались къ образованному обществу, конечно имѣли цѣлью пробудить въ этомъ обществѣ сознаніе своего національнаго достоинства, и дать ему почувствовать необходимость возобновленія нарушенной связи съ народною жизнію. „Жизненное начало, говоритъ тотъ же Хомяковъ, утрачено нами, но оно утрачено только нами, принявшими ложное полузнаніе по ложнымъ путямъ... Жизнь наша цѣла и крѣпка. Она сохранена, какъ неприкосновенный залогъ, тою многострадавшею Русью, которая не приняла еще въ себя нашего скуднаго полупросвѣщенія. Эту жизнь мы *можемъ возстановить* въ себѣ: стоитъ только ее полюбить искреннею любовью. *Разумъ и наука* приводятъ насъ къ ясному сознанію необходимости этого внутренняго преобразованія, но я не считаю его слишкомъ легкимъ“ и т. д. Тамъ же, стр. 91 и д. Итакъ значитъ не все еще потеряно; европейское просвѣщеніе само по себѣ не можетъ служить помѣхою къ возрожденію народнаго духа въ классѣ просвѣщенномъ. Просвѣщеніе даже приводитъ, и дѣйствительно привело славянофиловъ къ сознанію необходимости возобновить прерванный союзъ съ вѣковѣчнымъ бытомъ народа посредствомъ сознательнаго самовоспитанія себя въ духѣ основныхъ началъ этого быта. Если же такъ, то можно ли признать правильнымъ взглядъ славянофиловъ на реформу Петра В. какъ на *совершенный* разрывъ съ прежнею исторіею, какъ на *отрицаніе* основъ своего національнаго быта? Не правильнѣе ли будетъ видѣть въ реформѣ Петра вполнѣ закономѣрное, вызванное условіями и потребностями прежней жизни, движеніе, только усиленное до размѣровъ кореннаго переворота геніемъ Петра, не свободное конечно отъ излишествъ, какъ и всякое сильное движеніе? При такомъ взглядѣ на реформу Петра В. мы должны сказать, что и въ прежней исторіи нѣтъ недостатка въ явленіяхъ, по своему историческому значенію, аналогичныхъ этому событію, или вѣрнѣе сказать этой эпохѣ. Взглядъ славянофиловъ на эту эпоху отъ того именно отличается такою рѣзкостію, что они ставятъ древ-

нюю русскую исторію въ исключительную противоположность по отношенію къ новой, начинающейся съ Петра В. Тамъ единство органическое, гармонія, здѣсь же напротивъ разладъ, разстройство, какъ будто и въ древней Руси не было разлада, борьбы различныхъ стихій, какъ будто эта борьба не проходитъ чрезъ всю исторію и единство, на которое указываютъ славянофилы, не вырабатывалось именно путемъ этой борьбы. Такъ въ удѣльный періодъ господствовала борьба между князьями изъ-за удѣловъ и за великокняжескій престолъ, но путемъ этой борьбы совершилось возвышеніе московскаго княжества и объединеніе государства россійскаго. Выше мы видѣли, что по славянофильской теоріи древняя Русь представляла соединеніе земли и государства, правды внутренней съ внѣшнею справедливостію. Однакожъ невозможно отрицать того факта, что въ удѣльный періодъ господствовала неурядица, вражда между князьями и отдѣльными общинами. Какъ же примирить этотъ фактъ съ предположеніемъ о господствѣ въ древней Руси общиннаго начала, съ тѣмъ предположеніемъ, что началомъ Русскаго государства былъ всегда миръ, согласіе? Очень просто. „Россія, говоритъ К. Аксаковъ, была едина, какъ одна Русская земля, соединенная вѣрою, языкомъ, жизнію и бытомъ (иначе сказать: были даны условія единства; возможность единства была, но существовало ли самое единство?), но какъ Русское государство цѣлости она не представляла [1]). На единой Русской землѣ строились государ-

---

[1]) Въ другомъ мѣстѣ мы читаемъ: Россія была земля единая въ силу единства вѣры, племени, языка и обычая, но *живущая отдѣльными общинами*. Вотъ почему родъ Рюрика размножаясь раздѣлялся по этимъ общинамъ (итакъ значитъ разрозненность государственная происходила отъ раздѣленности самаго народа? Нельзя слѣдовательно сказать, что земля (т. е. народъ) была едина при разрозненности государственной). Князья могли требовать себѣ *части* въ Русской землѣ, ибо она и безъ нихъ состояла изъ частей и долго не требовала (?) государств. единства. Т. 1-й стр. 188—189. Сравн. стр. 202.

ственныя перегородки; князья вмѣстѣ со своими дружинами, переходили изъ города въ городъ, ссорились, сражались, выгоняли другъ друга. Несложившееся государственное устройство носилось надъ землею. И если Русская земля выносила такое безпокойное государственное устройство, то потому, что хотя мѣнялись князья, однако отношеніе ихъ къ народу не мѣнялось... Всѣ эти споры и ссоры князей были дѣломъ промежду ихъ". Полн. собр. Т. I-й, стр. 144. Гдѣ же, спрашивается послѣ этого, единство, согласіе земли съ государствомъ? Земля, по увѣренію К. Аксакова, была едина; государство же дробилось на удѣлы, цѣлости не представляло. Государство потому уже не могло быть въ согласіи съ землею, что въ немъ самомъ не было единства и согласія. Съ другой стороны, нельзя признать и того, что земля была едина. Единство языка, религіи, племени не тоже что единство народа, общинное единство; ибо иначе слѣдовало бы признать всѣхъ православныхъ славянъ, живущихъ теперь въ разныхъ государствахъ, единою землею, т. е. единымъ народомъ. И самъ К. Аксаковъ впрочемъ говоритъ, что народъ дѣлился на отдѣльныя общины. Конечно народъ не тоже что государство. Однакоже объединеніе народныхъ силъ не зависитъ ли отъ государства? Дѣйствительно, возвышеніе московскаго княжества и утвержденіе единовластія не даромъ признается *собираніемъ*, т. е. объединеніемъ Русской земли.—Періодъ московскаго государства также представляетъ время борьбы, но борьба въ это время происходила уже не между князьями, а между началомъ государственнымъ, въ лицѣ самодержавнаго царя, съ противогосударственными притязаніями дружиннаго начала. Это слѣдоват. было время утвержденія и упроченія достигнутаго въ прежнюю эпоху объединенія государственной власти. Вотъ что мы читаемъ о значеніи этого времени въ Исторіи Россіи, Соловьева: „Въ это правленіе (Іоанна IV-го) рѣшенъ былъ чрезвычайно важный вопросъ для государственной жизни Россіи. Сѣверовосточная Русь объединилась, образо-

валось государство, благодаря дѣятельности князей московскихъ; но около этихъ князей, ставшихъ теперь государями всей Руси, собрались въ видѣ слугъ новаго государства, потомки князей великихъ и удѣльныхъ, лишенныхъ отчинъ своихъ потомками Калиты; они примкнули къ московской дружинѣ, къ московскому боярству, члены котораго должны были теперь, по требованію новаго порядка вещей, перемѣнить свои отношенія къ главѣ государства. Вокругъ великаго князя московскаго, представителя новаго порядка, находившаго свой главный интересъ въ его утвержденіи и развитіи, собрались люди, которые жили въ прошедшемъ всѣми лучшими воспоминаніями своими, которые не могли сочувствовать новому, которымъ самое ихъ первенствующее положеніе, самый ихъ титулъ указывали на болѣе блестящее положеніе, болѣе высокое значеніе въ недавней, очень хорошо всѣмъ извѣстной старинѣ. При такомъ сопоставленіи двухъ началъ, изъ которыхъ одно стремилось къ дальнѣйшему, полному развитію, а другое хотѣло удержать его при этомъ стремленіи, удержать во имя старины, во имя старыхъ, исчезнувшихъ отношеній, необходимо было столкновеніе. Это столкновеніе видимъ въ княженіи Іоанна III-го и сына его, столкновеніе, выражающееся въ судьбѣ Патрикѣевыхъ, Ряполовскихъ, Холмскаго, Берсеня и др.; необходимы были стремленія со стороны великихъ князей освобождаться отъ людей, живущихъ стариною и во имя этой старины мѣшающихъ новому; необходимы были стремленія выдвигать людей новыхъ, которые бы не оглядывались назадъ, смотрѣли бы только впередъ и поэтому были бы покорными слугами новаго, отъ котораго получили свое значеніе, свое общественное бытіе". Ист. Рос. Т. VI, стр. 61-я и д. [1]). По теоріи К. Аксакова и въ эпоху московскаго

---

[1]) „Ростъ государственной власти (въ московскомъ княжествѣ) шелъ на счетъ привилегій, вольностей и правъ боярства... Основнымъ правомъ нашего служилаго сословія было право свободно выбирать себѣ службу у любого князя

государства Русь представляла тотъ же союзъ государства и земли, который вообще составляетъ отличительный характеръ древней Руси, съ тѣмъ лишь различіемъ отъ прежняго удѣльнаго періода, что теперь государство стало единымъ. „Какъ скоро, говоритъ онъ, государство стало единымъ надъ единою Русскою землею, какъ скоро оно почувствовало свою цѣлость, какъ скоро великій князь московскій сталъ царемъ; тогда государство единое обращается къ единой Русской землѣ и зоветъ ее всю на совѣтъ. Первый царь (Іоаннъ IV) созываетъ первый земскій соборъ. На этомъ соборѣ встрѣчаются земля и государство, и *между ними утверждается свободный союзъ*. Отношенія царя и народа опредѣляются: правительству сила власти, землѣ сила мнѣнія. На земскомъ соборѣ торжественно признаются эти двѣ силы, *согласно* движущія Россію: власть государственная и мысль народная. Древнія областныя вѣча преобразовались при единодержавіи въ земскій соборъ всей Россіи (значитъ и сама земля сдѣлалась единою, только когда государство получило единство и слѣд. чрезъ него и земля объединилась)— явленіе, уже имѣющее одну *чисто нравственную силу мнѣ-*

и уходить отъ него, когда вздумается, къ тому князю, который пришелся по душѣ. Право это стало стѣсняться съ Ивана III-го, съ объединенія Руси подъ властію московскихъ князей, когда отъѣздъ пересталъ быть службою той же Руси, тому же отечеству, защитою той же вѣры, только подъ знаменемъ другаго князя, а сдѣлался измѣною отечеству, вѣрѣ, народу, когда ушедшій становился врагомъ, предателемъ. Исторія, создавъ единое московское государство, отняла почву у боярскихъ привилегій. Этимъ былъ произведенъ громадный переворотъ въ положеніи боярства: изъ свободныхъ дружинниковъ, товарищей князя, стоявшихъ въ личныхъ, какъ бы договорныхъ отношеніяхъ къ князю, бояре превратились въ обязанныхъ слугъ царя и государства, въ подданныхъ. Время Ивана IV было временемъ упорной борьбы двухъ разныхъ началъ нашей исторіи; тутъ давало свою послѣднюю битву начало дружинное и начало государственное. Уже при Иванѣ III-мъ жалуются на новые порядки, но недовольные бояре приписывали перемѣны Софьѣ Палеологъ, греч. царевнѣ, женѣ Ивана Васильевича. Борьба усилилась при Василіѣ Ивановичѣ отцѣ Грознаго“. Рус. Вѣст. 1881, сентябрь стр. 7—8.

нія (?!), силу, къ которой обращалось правительство, какъ къ самой надежной и вѣрной подпорѣ". Т. I-й, стр. 150.

Далѣе о значеніи опричины мы читаемъ: „ясно сознавъ два, *соединенныя союзомъ*, но не смѣшанныя начала въ Россіи, государство и землю, онъ (Іоаннъ IV) пришелъ къ мысли *разрознить* (?) эти два начала. Главною его цѣлью было при этомъ: отвлечь государство, чтобы вполнѣ подчинить его себѣ (какъ будто самъ царь не принадлежалъ государству), чтобы не было въ немъ никакихъ другихъ побужденій, кромѣ исполненія воли его, главы государства, чтобы не было въ немъ ни связей съ землею, ни преданій" и т. д. (стр. 157). Странно! Государство въ лицѣ Іоанна стремилось къ соединенію съ землею (*царь* созываетъ соборъ), и для того боярство, стоявшее на пути этого соединенія, было безпощадно подавлено („становясь между народомъ и царемъ, дружина стѣсняла обоихъ" стр. 148). Когда же цѣль была достигнута, является стремленіе оторвать государство отъ связи съ народомъ. Если Іоаннъ IV хотѣлъ разъединить государство съ землею, тогда зачѣмъ было созывать соборы, въ которыхъ, по мнѣнію К. Аксакова, и выразился торжественный союзъ государства съ землею? Государство искало союза съ землею, дабы его разорвать! (см. стр. 166). „Великое время междуцарствія, говоритъ К. Аксаковъ, представляетъ рѣшительное торжество начала земскаго, начала нравственнаго, свободнаго. Все могущество внѣшнее, государственное, было сокрушено и безсильно. Очищаясь и возвышаясь нравственно, наконецъ встала сама земля, и, исполненная силы духа, одолѣла всѣхъ враговъ" (стр. 289). Такъ какъ начало земское есть внутренняя правда, то торжество этого начала очевидно должно означать господство правды. Какъ же съ этимъ согласить слова въ одной грамотѣ эпохи междуцарствія, указываемыя самымъ К. Аксаковымъ: „Безъ Государя государство ничѣмъ не строится и воровскими заводами на многія части раздѣляется, и *воровство многое множится*"? (тамъ же).

По мнѣнію К. Аксакова въ древней Руси существовало строгое разграниченіе между государствомъ и землею, и такое разграниченіе основывалось будто бы на томъ, что государство представляло собою *внѣшнюю* правду, между тѣмъ какъ началомъ земли была правда *внутренняя* [1]). На самомъ дѣлѣ древняя Русь искала въ князѣ олицетворенія христіанск. добродѣтелей, въ представителяхъ высшей власти она хотѣла видѣть защитниковъ и покровителей слабыхъ, ревнителей правды, на что указываетъ Ю. Самаринъ (Соч. Сам. Т. 1-й, 52—53). Когда К. Аксаковъ говоритъ о государствѣ, какъ выраженіи внѣшней правды, противополагая его землѣ, то онъ имѣетъ въ виду то понятіе о государствѣ, какое установилось на Западѣ подъ вліяніемъ римскаго права. Такое государство явилось и у насъ, но только со времени Петра, который именно стремился къ тому, чтобы установить и точно формулировать всѣ гражданскія отношенія. Съ тѣхъ поръ дѣйствительно явилось раздѣленіе и даже глубокая рознь между государственною машиною и народною жизнію. Единственнымъ и самымъ драгоцѣннымъ наслѣдіемъ отъ древней Руси, уцѣлѣвшимъ среди всѣхъ перемѣнъ, испытанныхъ государственнымъ зданіемъ, осталось и доселѣ остается самодержавіе верховной власти. Вотъ почему изъ всего государственнаго зданія верховная власть въ лицѣ царя какъ всегда была, такъ и теперь служитъ предметомъ благоговѣйнаго почитанія и преданности для народа.—Какъ въ древней Руси верховная власть была въ понятіяхъ народа представительницею и олицетвореніемъ высшей христіанской правды, такъ и доселѣ она остается съ тѣмъ же значеніемъ. Итакъ раздѣленіе государства и земли, дѣлаемое Аксаковымъ, примѣнимо только къ новой послѣ-Петровской Руси. Само собою разумѣется, что форма-

---

[1]) „Во время междуцарствія высказался довольно явственно взглядъ русской земли на государство. Сознавая вполнѣ его необходимость, какъ обороны, какъ *правды внѣшней*, земля не придавала ему важнѣйшаго внутренняго значенія, зная что это значеніе вполнѣ принадлежитъ ей, Землѣ“. Стр. 288

лизмъ государственнаго устройства имѣлъ и свою благодѣтельную сторону. Подъ вліяніемъ его различныя гражданскія отношенія мало по малу пріобрѣтали устойчивость и опредѣленность, по мѣрѣ того какъ распространялось образованіе. Такъ какъ государств. устройство, введенное Петромъ В. по образцу западныхъ государствъ, и въ связи съ этимъ созданныя преобразованіями Петра новыя задачи государств. жизни, требовали соотвѣтственнаго образованія, то рядомъ съ переустройствомъ государства шли заботы о распространеніи просвѣщенія. Но уже потому самому, что имѣлось въ виду удовлетвореніе практическихъ нуждъ, избирались при этомъ кратчайшіе пути къ достиженію цѣли. Не только научныя произведенія, но и самые западные ученые были пересаживаемы на русскую почву въ видахъ скорѣйшаго распространенія образованія, столь необходимаго государству. Отсюда когда возникла потомъ литература, то и ее подчиняли утилитарнымъ цѣлямъ, а съ другой стороны тѣже способы употреблялись для созданія литературы, какъ и для насажденія наукъ, т. е. цѣликомъ заимствовались не только по формѣ, но и по содержанію, и лишь приноровлялись къ русскому быту, различные образцы литературныхъ произведеній на Западѣ. Посему эпоху, начатую реформаторскою дѣятельностію Петра В., можно охарактеризовать вообще какъ время *борьбы*, предпринятой и потомъ веденной государствомъ противъ невѣжества и неподвижности различныхъ классовъ общества. Дѣятельность государства съ Петра В. является по преимуществу *просвѣтительною*.

VI.

Итакъ Россія, благодаря реформаторской дѣятельности Петра В., выступила на путь просвѣщенія западнаго, и это было необходимымъ условіемъ для того, чтобы она могла войти въ семью европейскихъ государствъ въ качествѣ равноправнаго члена этой семьи. Она выступила на путь того просвѣщенія, которое на западѣ началось съ эпохи Возрожденія. Но въ западныхъ государствахъ повсюду была одинаковая почва для этого просвѣщенія; и прежде образованіе на западѣ было общимъ, одинаковымъ у всѣхъ

западныхъ народовъ, да и самая религія, на которой основывалось это образованіе, была для всѣхъ общею; языкъ служившій органомъ образованія также повсюду былъ одинъ. Россія же, до своего вступленія въ составъ европейскихъ государствъ, шла своимъ собственнымъ путемъ; поэтому почва, на которой приходилось насаждать новое европейское просвѣщеніе, здѣсь была иная. Вотъ почему и самое усвоеніе европейскаго просвѣщенія долгое время было дѣломъ чисто механическимъ: перенимали цѣликомъ, безъ всякаго разбора, не только дѣйствительно полезное и необходимое, но и много такого, что лишь прельщало своимъ наружнымъ блескомъ, усвояли и то, что вовсе не было пригодно и оказывалось непримѣнимымъ къ условіямъ русской жизни. Такъ какъ важнѣйшею и наиболѣе выдающеюся чертою новаго европейскаго просвѣщенія, въ то время когда это просвѣщеніе начало распространяться въ Россіи, было отрицаніе схоластическаго образованія, имѣвшаго притомъ характеръ исключительно богословско-религіозный, то неудивительно, что и у насъ, при указанномъ способѣ усвоенія западнаго просвѣщенія, оно явилось съ тѣмъ же отрицательнымъ характеромъ; и у насъ также отрицаніе было направлено противъ господствовавшаго дотолѣ церковнаго воспитанія, и возросшихъ на этой почвѣ понятій. Такимъ образомъ отрицательный характеръ свѣтскаго просвѣщенія въ отношеніи къ религіи у насъ вовсе не былъ послѣдствіемъ оторванности отъ народной жизни, будто бы произведенной европейскимъ просвѣщеніемъ въ высшемъ классѣ общества; а оказывается просто отраженіемъ такого же характера означеннаго просвѣщенія на западѣ. Въ самомъ дѣлѣ европейское просвѣщеніе долгое время не проникало глубоко въ нравы и понятія русскихъ людей, которые поэтому только по внѣшности, но не по духу, были европейцами и потому справедливо указываютъ на то что „въ погонѣ за европейскимъ просвѣщеніемъ и при сочетаніи „„французскаго съ нижегородскимъ““, крѣпостныхъ замашекъ съ европейскими вкусами, Екатерининское вельможество прежде всего было и желало быть русскимъ“; что „*чужія* направленія никогда не мѣшали русскимъ людямъ оставать-

ся русскими, какъ не помѣшалъ имъ въ 1812 г. французскій языкъ истреблять арміи величайшаго изъ полководцевъ".[1]). Впослѣдствіи однако отрицаніе все болѣе усиливалось по мѣрѣ того, какъ западныя идеи глубже входили въ сознаніе людей, усвоившихъ западное просвѣщеніе. Вотъ почему нельзя не признать, что славянофилы имѣли достаточное основаніе возставать противъ крайнихъ увлеченій западнымъ просвѣщеніемъ: они ясно сознавали ту истину (хотя и дали ей не вполнѣ вѣрное освѣщеніе), что отрицательное отношеніе къ религіи, къ разнообразнымъ проявленіямъ и формамъ церковной жизни, у насъ не только не имѣетъ смысла, но можетъ оказаться, какъ и дѣйствительно оказлось, крайне пагубнымъ по своимъ послѣдствіямъ, что наше положеніе въ отношеніи церкви совсѣмъ иное, чѣмъ положеніе западныхъ народовъ, у которыхъ отрицаніе церкви возникло въ самой церкви (протестантизмъ), что церковь у насъ не только никогда не была враждебною въ отношеніи къ просвѣщенію, напротивъ сама всегда была силою просвѣтительною. Впрочемъ, какимъ образомъ шло усвоеніе и распространеніе въ нашемъ отечествѣ западнаго просвѣщенія, въ какихъ формахъ оно обнаруживалось и къ какимъ послѣдствіямъ приводило,—подобные вопросы, на которые должна дать отвѣтъ исторія, не входятъ въ нашу задачу. Насъ интересуетъ вопросъ о томъ, какъ у насъ смотрѣли на западное просвѣщеніе, съ какими надеждами и опасеніями относились къ нему и какъ опредѣляли его достоинство и значеніе?

Существуютъ три главныя области, въ которыхъ съ наибольшею ясностію могло обнаружиться у насъ такое или иное вліяніе западнаго просвѣщенія, по мѣрѣ его распространенія. Это именно *наука*, *литература и искусство* вообще и наконецъ *политика*. Итакъ посмотримъ, какія сужденія и требованія высказывались у насъ относительно названныхъ сферъ просвѣтительной дѣятельности, къ какимъ приходили выводамъ, какія идеи господствовали въ означенныхъ родахъ дѣятельности..?

Журналъ *Русская Бесѣда*, начавшій издаваться въ

[1]) См. Русскій Вѣст. 1881, ноябрь, стр. 98—99.

1856 г., объявилъ главною своею задачею—содѣйствовать развитію русскаго воззрѣнія на науки и искусства. Для разъясненія этой задачи была помѣщена въ 1-мъ № названнаго журнала небольшая статья Ю. Самарина подъ заглавіемъ: *Два слова о народности въ наукѣ.* Содержаніе этой статьи таково: Имѣя въ виду, что задача науки заключается въ постиженіи сущности явленій, можно предположить, что народность хотя можетъ быть предметомъ постиженія, но какъ свойство постигающей мысли, ведетъ къ произволу односторонности и тѣснотѣ воззрѣнія. Такое предположеніе есть не болѣе, полагаетъ Самаринъ, какъ недоразумѣніе. Не только въ исторіи, но и въ другихъ наукахъ занимающихся человѣкомъ, а не природою, напр. въ наукѣ права, въ философіи, въ политической экономіи, встрѣчаются на каждомъ шагу одинаково рѣзкія противоположности (во взглядахъ), которыхъ корень—въ различіи точекъ зрѣнія на одинъ и тотъ же предметъ, основныхъ убѣжденій и прирожденныхъ сочувствій, на которыхъ, какъ на данномъ материкѣ, воздвигается вѣками народное и личное просвѣщеніе. Скажутъ, что для избѣжанія односторонности, слѣдуетъ держаться крѣпко просвѣщеннаго и общечеловѣческаго, но кто въ состояніи разграничить общечеловѣческое отъ народнаго? Пусть народность въ наукѣ тоже что односторонность. Но возможно ли требовать отъ историка напр., чтобы онъ не былъ ни католикъ, ни протестантъ, ни французъ, ни нѣмецъ, чтобы онъ не принадлежалъ ни къ какой политической партіи, не держался никакой философской системы?... У всѣхъ образованныхъ болѣе или менѣе людей замѣчается въ ихъ сужденіяхъ и отзывахъ основной слой отвердѣлыхъ понятій и представленій, о которомъ они сами не вѣдаютъ. Для всякаго воззрѣнія необходима опредѣленная точка зрѣнія, всякій актъ мышленія предполагаетъ исходное начало. Но основная точка зрѣнія на предметъ и исходное начало въ сужденіяхъ и воззрѣніяхъ писателя опредѣляется главнымъ образомъ принадлежностію его къ извѣстной народности. Отсюда понятно, что писатель или ученый съ наибольшею полнотою въ состояніи понять и представить все совершенное тою народностію, которой онъ

принадлежитъ. Ибо „между мыслью, воспитанною въ средѣ народности, и рядомъ историческихъ проявленій тойже народности на всемірномъ поприщѣ существуетъ болѣе прямое и близкое сродство, вслѣдствіе котораго мысль преимущественно становится способною овладѣть для науки именно тѣми явленіями, въ которыхъ она сама съ собою встрѣчается и узнаетъ себя“. Понятно, что возможны при этомъ односторонности и пристрастія. Но „заключая въ себѣ возможность односторонности воззрѣнія или пристрастія, народность познающей мысли въ тоже время представляетъ намъ ручательство за постепенное освобожденіе отъ предѣловъ ею же полагаемыхъ“. „Если католикъ внесъ въ область науки свое ограниченное воззрѣніе на римскую церковь, если лютеранинъ также односторонне опредѣлилъ значеніе реформаціи... то почему не допустить, что произнести послѣднее слово о взаимномъ отношеніи тѣхъ двухъ вѣроисповѣданій призванъ тотъ, кто не участвовалъ въ борьбѣ... и по возвышенности своей точки зрѣнія, стоитъ надъ сторонами, ведущими между собою споръ? Если таково призваніе православнаго мыслителя, то не ясно ли, что оно выпадаетъ ему не ради превосходной силы его ума, а единственно потому что мысль его воспитается въ другой духовной средѣ и что примиреніе противоположностей ему будетъ доступно не только какъ требованіе религіознаго сознанія, но какъ *осуществленный фактъ* въ полнотѣ духовной жизни православной церкви. *Обнаруженіе односторонности выработанныхъ воззрѣній и примиреніе ихъ путемъ возведенія противоположностей въ высшій строй явленій, можетъ быть предстоитъ намъ и въ другихъ областяхъ знанія*“. „Итакъ призваніе народности въ дѣлѣ науки представляется въ двоякомъ видѣ. Съ одной стороны, сродство мысли познающей съ мыслью, проявившею себя исторически, заключаетъ въ себѣ одно изъ существенныхъ условій постиженія внутренняго смысла и побудительныхъ причинъ, вызвавшихъ эти проявленія; съ другой непричастность народнаго воззрѣнія къ предубѣжденіямъ и односторонностямъ, полагающимъ свое клеймо на воззрѣніе другихъ народовъ, даетъ возможность общечеловѣческому воззрѣнію постепенно расширяться и осво-

бождать себя отъ тѣсныхъ рамокъ, временно его ограничивающихъ".

Основаніе, на которомъ утверждается это предположеніе, что народность должна проявляться въ наукѣ, Ю. Самаринъ находитъ въ понятіи образованія, высказанномъ имъ въ другой статьѣ: *О народномъ образованіи.* Здѣсь читаемъ: „*Образованность, образованіе*—корень этихъ словъ, и самое употребленіе ихъ указываетъ на свободное, *изнутри* совершившееся или продолжающееся развитіе того, что заключено въ предметѣ, что составляетъ его сущность и собственною своею производительною силою стремится къ обнаруженію во внѣшнихъ формахъ, къ воплощенію себя въ образѣ.—Всматриваясь ближе, мы находимъ, что это опредѣленіе слагается изъ нѣсколькихъ предполагаемыхъ понятій. Во первыхъ, мы вносимъ въ него понятіе о живой *цѣльности* образующагося организма; во вторыхъ, понятіе о внѣшнемъ мірѣ, охватывающемъ и проникающемъ его со всѣхъ сторонъ; втретьихъ, понятіе о живомъ процессѣ внутренней переработки всего воспринимаемаго извнѣ. Растеніе, заключенное въ зернѣ, и тоже растеніе развернувшееся, пустившее изъ себя стволъ, вѣтви и листья, никогда не утрачиваетъ свойствъ цѣльнаго организма: живаго сочувствія всѣхъ его членовъ между собою, способности ощущать себя какъ нѣчто единое... Употребляя слово *образованіе* безъ различія, когда мы говоримъ объ органической, неодушевленной природѣ и о человѣкѣ, мы этимъ самимъ указываемъ на подмѣченное нами единство условій и законовъ, по которымъ совершается въ обоихъ случаяхъ раскрытіе внутренняго во внѣшнемъ" [1]).

Итакъ народность въ наукѣ должна выразиться наиболѣе глубокимъ пониманіемъ собственной исторіи и без-

---

[1]) Обѣ названныя статьи Ю. Самарина помѣщены въ собраніи его сочин. Т. 1-й.

пристрастнымъ отношеніемъ къ другимъ народностямъ. „Справедливо, возражалъ въ свое время противъ этихъ положеній Ю. Самарина, Б. Чичеринъ, что каждый народъ, имѣя ближайшее знакомство съ собственнымъ своимъ бытомъ и большее сочувствіе къ собственной исторіи, нежели къ другимъ, обыкновенно разрабатываетъ ее преимущественно предъ другими, обращается къ туземнымъ источникамъ и раскрываетъ ихъ содержаніе. Но это не означаетъ еще воззрѣнія народнаго. Въ этомъ заключается просто фактъ, что мы больше всего трудимся надъ тѣмъ, что насъ больше всего занимаетъ. Этотъ фактъ повторяется и у насъ, хотя *Русская Бесѣда* и утверждаетъ, что мы (?) безусловные поклонники Запада. Значитъ побуждать насъ къ изученію русской исторіи, если это имѣлось въ виду, нѣтъ нужды. Лучше было бы побуждать насъ къ изученію исторіи всемірной, безъ которой не можетъ быть понятно никакое національное развитіе. Въ самомъ изученіи русской исторіи необходимо предостерегать насъ отъ такъ называемыхъ національныхъ воззрѣній; нужно твердить намъ постоянно, что мы должны разрабатывать ее фактически, не становясь на какую бы то ни было исключительную точку зрѣнія, не искажая ее приготовленными заранѣе выводами и убѣжденіями. Ученый, занимающійся исторіею своего народа, если онъ дорожитъ истиной, долженъ въ особенности воздерживаться отъ возвеличенія своей родины на счетъ другихъ; онъ долженъ всегда помнить, что увлекаясь ближайшимъ къ ней сочувствіемъ, онъ *не можетъ быть надъ ней судьею*, точно также, какъ сынъ не можетъ быть судьею отца. Онъ долженъ знать, что ученая его работа тогда только получитъ настоящую цѣну, *когда обсудятъ ее посторонніе люди когда другіе народы признаютъ выработанное имъ воззрѣніе за несомнѣнную истину*". —Что касается безпристрастнаго отношенія къ другимъ народностямъ, которое составляетъ другой видъ проявленія народности въ наукѣ, то „чтобы быть

безпристрастными при обсужденіи этого вопроса, говоритъ Б. Чичеринъ, возьмемъ въ судьи не русскаго мыслителя, а всякаго другаго, принадлежащаго къ какому бы то ни было народу, ибо здѣсь дѣло идетъ только о народности, а не объ истинѣ вообще. Приведемъ напр. мусульманина, и скажемъ ему, чтобы онъ для рѣшенія спора между двумя народами относительно религіозныхъ, нравственныхъ или вообще всякихъ другихъ истинъ, сталъ на свою мусульманскую точку зрѣнія. Можно предвидѣть, какой будетъ результатъ этого безпристрастнаго суда: онъ разумѣется скажетъ, что и тѣ и другіе говорятъ вздоръ, а онъ одинъ правъ. Призовите затѣмъ китайца, и онъ тотъ часъ объявитъ, что вся человѣческая мудрость заключается въ небесной Имперіи... Изъ этого ясно, что если отрѣшенность отъ чужихъ народностей даетъ намъ возможность быть безпристрастными судьями, то привязанность къ своей дѣлаетъ насъ неспособными занять столь высокое мѣсто. Другое дѣло, если мы станемъ на точку зрѣнія религіи какъ единой абсолютной истины для всего человѣчества; но тогда не слѣдуетъ говорить о народности. Тогда мы можемъ быть судьями (какими: пристрастными или безпристрастными?) не потому, чтобы мы какъ посторонніе были *безпристрастны*, а потому, что мы, какъ и всѣ наши единовѣрцы, къ какому бы народу они ни принадлежали, убѣждены въ истинѣ извѣстнаго вѣроисповѣданія. Но какъ скоро мы въ этотъ вопросъ внесемъ элементъ народности, мы тотъ часъ станемъ на точку зрѣнія пристрастную. Мы будемъ видѣть въ немъ (?) не истину божественную и человѣческую вообще, а *свою* истину". Между тѣмъ „истина одна для всѣхъ, хотя формы, въ которыхъ она проявляется, разнообразны"... „Цѣль науки открыть въ явленіяхъ законъ, ими управляющій; если онъ заключается въ самыхъ явленіяхъ, то намъ нѣтъ нужды прибѣгать для его уразумѣнія къ заранѣе данной точкѣ зрѣнія"... „Значитъ ли это однакоже, что наука должна об-

ходиться безъ точекъ зрѣнія? Нисколько; но эти точки зрѣнія должны вырабатываться изъ нея самой, а не приготовляться напередъ и не приноситься въ нее извнѣ. Какъ скоро въ извѣстномъ рядѣ явленій открытъ внутренній управляющій ими законъ; онъ становится точкою зрѣнія, съ которой мыслитель оглядывается кругомъ... и точкою опоры для дальнѣйшаго хода впередъ, для постиженія другихъ законовъ"... „Народъ приноситъ на дѣло науки не какія либо извѣстныя начала, не какое либо извѣстное *воззрѣніе, а мыслительную способность*, склонную къ тому или другому способу познанія, смотря по характеру народа. Когда наука въ своемъ развитіи вырабатываетъ тѣ стороны единой истины, въ познаніи которыхъ можетъ преимущественно проявиться способность извѣстнаго народа, тогда народъ совершаетъ свое дѣло и становится дѣятелемъ въ исторіи человѣчества. Но для этого необходимо, чтобы способности его были достаточно развиты полнымъ обладаніемъ предмета. Тогда только онъ можетъ исполнить свое призваніе; тогда все, что онъ сдѣлаетъ для науки, потеряетъ характеръ національности, и получитъ характеръ общечеловѣческій". Рус. Вѣст. 1856 г., май: книга первая (Т. III.), ст. *О народности въ наукѣ* (въ совр. лѣтописи), стр. 62—71. Изъ предъидущаго видно, что разногласіе между Самаринымъ и Чичеринымъ по вопросу о народности въ наукѣ заключается въ слѣдующемъ. По мнѣнію Самарина значеніе народности въ наукѣ состоитъ въ томъ, что каждый народъ въ состояніи понять себя и свою исторію полнѣе и глубже, нежели какъ это возможно для другихъ народовъ, и кромѣ того одинъ народъ, свободный отъ недостатковъ, присущихъ другому, способенъ отнестись къ этому народу съ наибольшимъ безпристрастіемъ и оцѣнить его заслуги въ исторіи лучше его самого. Чичеринъ, напротивъ, утверждалъ противъ перваго предположенія, что ученый, занятый исторіею своего народа, не можетъ быть самъ его судьею, что его трудъ можетъ имѣть цѣну лишь тогда, когда другіе народы при-

знаютъ его выводы. Съ другой стороны онъ не допускаетъ и того, чтобы одинъ народъ безпристрастно относился къ другому въ своихъ воззрѣніяхъ и сужденіяхъ о немъ. Но это утвержденіе стоитъ въ прямомъ противорѣчіи съ предъидущимъ. Если трудно ожидать отъ одного народа безпристрастнаго суда о другомъ, то какъ же возможно послѣ этого требовать, чтобы ученый свои выводы, извлеченные имъ изъ исторіи своего народа, подвергалъ оцѣнкѣ другихъ народовъ, предоставляя имъ окончательное сужденіе о правильности или неправильности его воззрѣній? Дѣло въ томъ, что самый вопросъ, по которому были высказаны столь противоположныя мнѣнія, таковъ, что не допускаетъ опредѣленнаго теоретическаго рѣшенія. Возможно конечно, что одинъ народъ находится въ наиболѣе благопріятномъ положеніи для того, чтобы правильно судить о распряхъ, односторонностяхъ, раздѣляющихъ другіе народы, и славянофилы имѣли нѣкоторое основаніе утверждать, что о взаимномъ отношеніи протестантства и католичества мы-православные можемъ судить съ наибольшимъ безпристрастіемъ; но вообще утверждать, что безпристрастнаго суда объ одномъ народѣ слѣдуетъ ожидать отъ другихъ,—конечно нельзя.

Въ изложенныхъ сужденіяхъ Ю. Самарина и Б. Чичерина вопросъ о народности въ наукѣ разсматривается съ двухъ сторонъ, хотя обѣ эти стороны и не разграничиваются должнымъ образомъ. Съ одной стороны, говоря о народности въ наукѣ, имѣли въ виду научное опредѣленіе отличительныхъ свойствъ или характера народности, насколько этотъ характеръ раскрывается въ исторіи народа. Съ другой же стороны тотъ же вопросъ о народности въ наукѣ требовалъ очевидно показать, насколько возможно обнаруженіе въ наукѣ народныхъ свойствъ и даже воззрѣній связанныхъ съ народною жизнію? Что касается этой послѣдней стороны вопроса, то Ю. Самаринъ, какъ мы видѣли, утверждалъ, что намъ предназначено примиреніе и возведеніе къ единству противоположностей во взглядахъ другихъ народовъ. Бли-

жайшимъ образомъ эта задача относится къ научному истолкованію христіанской религіи въ различныхъ историческихъ ея проявленіяхъ „Боссюэтъ, говоритъ Ю. Самаринъ, католикъ и французъ, одинъ изъ первыхъ ученыхъ, пытавшихся постигнуть законъ всемірной исторіи, смотрѣлъ на реформацію, какъ на уклоненіе человѣческаго разума отъ нормальнаго пути... Нѣмецкіе и англійскіе историки, протестанты по вѣроисповѣданію или по образованію, смотрятъ на тоже явленіе, какъ на блистательную побѣду, одержанную духовною свободою человѣка надъ ограниченностію средневѣковаго религіознаго сознанія". „Мы, прибавляетъ къ этому Самаринъ, въ правѣ въ вопросѣ о національности указать на противоположность воззрѣнія католическаго и протестантскаго, во первыхъ потому, что католицизмъ есть такое же несомнѣнное проявленіе въ области религіи романской стихіи, какъ протестантизмъ—проявленіе германской; во вторыхъ потому, что, говоря о русской народности, мы понимаемъ ее въ неразрывной связи съ православною вѣрою, изъ которой истекаетъ вся система нравственныхъ убѣжденій, правящихъ семейною и общественною жизнію русскаго человѣка". Соч. Сам. т. 1-й стр. 111. Послѣднее замѣчаніе о неразрывной связи русской народности съ православною вѣрою поясняется въ другой статьѣ (*О народномъ образованіи*) слѣд. образомъ: „И въ развитіи цѣлаго народа (подобно тому какъ въ развитіи отдѣльнаго лица) начальное по существу своему усвоивается и опредѣляется въ началѣ. Возьмите любую образованность, завершившую полный кругъ своего развитія, и вы найдете въ основѣ ея систему религіозныхъ вѣрованій. Изъ нихъ вытекаютъ нравственныя понятія, подъ вліяніемъ которыхъ слагается семейный и общественный бытъ, а бытовыя отношенія выливаются въ юридическія формы законовъ и учрежденій... Вѣра предполагаетъ сознанный и недостигнутый идеалъ, верховный и обязательный законъ, а кто усвоилъ себѣ законъ и внесъ его въ свою жизнь, тотъ чрезъ это самое сталъ выше міра

явленій и пріобрѣлъ надъ собою творческую силу: тотъ уже не прозябаетъ, а *образуетъ* себя. Очевидно, что достоинство выработанной народомъ образованности будетъ зависѣть преимущественно отъ чистоты его духовныхъ убѣжденій и отъ объема и глубины его нравственныхъ требованій"... Тамъ же, стр. 140. Имѣя въ виду уже изложенное понятіе объ образованіи, слѣдуетъ очевидно признать только такое образованіе правильно, т. е. органически развивающимся, которое имѣетъ неразрывную связь съ народною религіозною вѣрою и на ней утверждается. Таково ли образованіе у насъ? Оно есть образованіе заимствованное и потому не имѣетъ связи съ народною жизнію, а слѣдовательно и съ вѣрою народною; отсюда необходимый признакъ этого образованія—*отрицательное* отношеніе къ народной жизни.

Но точно ли слѣдуетъ признать наше образованіе лишеннымъ всякой силы внутренняго развитія, слѣд. чисто механическимъ, безжизненнымъ, только потому одному, что оно заключаетъ въ себѣ отрицаніе прежней нашей жизни, т. е. до-реформенной? И справедливо ли утверждать, что не существуетъ никакой связи между новымъ европейскимъ образованіемъ въ Россіи и предшествующимъ ему развитіемъ народной жизни? Вотъ какъ рѣшаются эти вопросы Б. Чичеринымъ.

„Наука, говоритъ онъ, также имѣетъ свое органическое развитіе, что слишкомъ часто забываютъ послѣдователи органическаго развитія народности. Умственная школа, слѣдоват., одна даетъ человѣку право на своеобразное воззрѣніе; человѣкъ начинаетъ съ ученія и кончаетъ самостоятельностію... Конечно, при такой умственной дисциплинѣ происходитъ весьма часто разладъ внутренней жизни человѣка; онъ долженъ отказаться отъ многихъ ребяческихъ представленій, съ которыми онъ сжился, а это бываетъ ему больно, также какъ юношѣ больно, когда онъ при вступленіи въ жизнь, встрѣчаетъ въ ней противорѣчіе со своими идеальными стремленіями. Но этотъ разладъ необходимъ

для того, чтобы человѣкъ могъ со временемъ взойти къ высшему духовному единству. Онъ потеряетъ міръ дѣтскихъ грёзъ и фантазій, но, просвѣтленный наукою, онъ можетъ создать въ себѣ другое міросозерцаніе, гораздо высшее и полнѣйшее". „Говорить о чисто органическомъ развитіи народа значитъ не сознавать различія между организмомъ и духомъ, не сознавать, что сущность духовнаго развитія состоитъ именно въ этомъ внутреннемъ переломѣ, въ этомъ *процессѣ отрицанія*, который одинъ способенъ дать духу новыя крылья и вознести его въ высшую сферу. Растеніе принимаетъ въ себя внѣшній матеріалъ естественнымъ дѣйствіемъ своихъ органовъ; животное поглощаетъ ту пищу, къ которой оно чувствуетъ влеченіе; человѣкъ же *принуждаетъ* себя къ умственной работѣ, а гдѣ есть принужденіе, работа, тамъ нѣтъ уже развитія чисто органическаго. Растеніе, далѣе, получая пищу извнѣ, чрезъ это нисколько не измѣняетъ своихъ началъ; оно перерабатываетъ ее въ собственное существо... Человѣкъ же, воспринимая пищу духовную извнѣ, не остается тѣмъ же, чѣмъ онъ былъ прежде; онъ измѣняетъ и переработываетъ прежнее свое духовное содержаніе, онъ приходитъ въ разладъ съ самимъ собою, но эту болѣзнь, необходимую для его возрастанія, онъ, въ отличіе отъ растенія, *преодолѣваетъ*, потому что для духа не положено тѣсныхъ границъ организма, и только осиливши эту болѣзнь, не посредствомъ отрицанія чуждаго и возвращенія къ прежнимъ основамъ своей жизни, а посредствомъ *переработки* самыхъ этихъ основъ покажетъ онъ себя достойнымъ носить человѣческое имя (!). Однимъ словомъ, растеніе перерабатываетъ въ себя воспринимаемую пищу, духовная же пища *перерабатываетъ* человѣка (а выше сказано, что человѣкъ перерабатываетъ духовную пищу). Можно, пожалуй, о народномъ развитіи, употреблять иногда метафорическія выраженія, но надобно знать, что это метафоры и не давать имъ дальнѣйшаго значенія". Для поясненія этого разсужденія Б. Чичеринъ пользуется слѣдующею

иллюстраціей: „Возьмемъ, говоритъ онъ, не русскій народъ, а какой бы то ни было другой, напр. Тунгузовъ или Якутовъ, предположивши, что они имѣютъ способность къ развитію. Якуты живутъ своею народною жизнію, имѣютъ свою вѣру, свои учрежденія, обычаи, нравы, понятія. Все это составляетъ единую жизненную систему, проникнутую единымъ народнымъ духомъ. Получаютъ ли они чрезъ это всемірное значеніе? Нисколько... Для этого недостаточно жить одною народною жизнью; необходимо для этого стоять въ преемственномъ ряду народовъ, передающихъ другъ другу общее просвѣщеніе. Какимъ же образомъ могутъ они возвыситься до такого значенія? Средство одно: принять просвѣщеніе отъ народа, уже обладающаго этимъ сокровищемъ, усвоить себѣ образованіе и такимъ образомъ возвести свою народность на новую, высшую степень; однимъ словомъ, первобытную свою народность воспитать элементомъ общечеловѣческимъ". „Вдругъ появляются между ними Европейцы съ плодами тысячелѣтнихъ усилій человѣчества, съ науками, искусствами, промышленностію, наконецъ съ христіанскою вѣрою. Якуты—народъ воспріимчивый. Начинается разладъ между прежними началами, чисто-національными и новыми общечеловѣческими. Какъ же согласить это противорѣчіе? Примѣнить ли новое къ старому, или возвысить старое къ новому? Въ первомъ случаѣ они сохранятъ цѣльность жизни, они будутъ развиваться чисто органическимъ путемъ, т. е. останутся на степени организма, никогда неизмѣняющаго своихъ началъ; во второмъ они поступятъ какъ существа духовныя, которыя отвергая дѣтское единство жизни, хотятъ посредствомъ внутренняго разлада, внутренней борьбы возвыситься до новаго единства болѣе полнаго и широкаго". „На первыхъ ступеняхъ народы развиваются каждый изъ себя, но дальнѣйшее движеніе невозможно безъ внѣшняго общенія, безъ заимствованія чужероднаго"... Конечно Якуты не вдругъ усвоятъ себѣ плоды тысячелѣтнихъ усилій человѣчества...

Положимъ напр., что первыя сѣмена просвѣщенія принесутся христіанскими миссіонерами, пожалуй католиками. Христіанство примутъ сначала немногіе,—и конечно закоренѣлые язычники станутъ попрекать ихъ тѣмъ, что они отстали отъ родной старины, отъ обычаевъ отцевъ своихъ, и прельстились ученіемъ чужеземнымъ". „Современемъ однакоже христіанство превозмогаетъ. Но чрезъ это Якуты не сравнялись еще съ другими народами: имъ недостаетъ образованія свѣтскаго, которое дается науками и искусствами. Якуты видятъ у Европейцевъ процвѣтаніе наукъ, искусствъ, и прельщаются блистательными результатами просвѣщенія. Новый переломъ, новая борьба. Сначала они примутъ только то, что прямо примѣнимо на практикѣ или что ослѣпляетъ ихъ внѣшнимъ блескомъ; въ дѣтскомъ возрастѣ людей и народовъ иначе и быть не можетъ. Но съ большею работою надъ умственнымъ матеріаломъ, когда просвѣщеніе глубже проникаетъ въ общество, когда живы станутъ въ немъ научные интересы, явится самостоятельность и у нихъ". Нельзя рѣшить напередъ, въ чемъ будутъ состоять новыя ихъ воззрѣнія, воспитанныя наукою. „Найдутся конечно такіе, которые скажутъ: „„первое дѣло образованія—сохранить то, что разъ сложилось въ нашемъ умѣ. Мы, истинные представители Якутской народности, будемъ все новое, пришлое гнуть подъ эти понятія и отвергать то, что подъ нихъ не подходитъ"". Очевидно это—повтореніе того, что говорили прежніе закоренѣлые язычники. Но неужели эти Якуты будутъ лучшими представителями своей народности, нежели тѣ, которые, усвоивая себѣ плоды европейскаго просвѣщенія, будутъ стремиться дать ей новое высшее значеніе? Конечно, послѣдніе должны будутъ отстать отъ прежней чисто народной почвы... Въ этомъ *отчужденіи* отъ окружающаго міра состоитъ *несчастіе* человѣка, котораго требованія стоятъ выше того, что онъ видитъ кругомъ себя. Но не въ томъ ли вмѣстѣ съ тѣмъ состоитъ величіе духовной природы человѣка, что онъ во имя идеала, который носитъ

въ себѣ, способенъ рѣшиться на такой *подвигъ?*" „Безспорно народность составляетъ одинъ изъ самыхъ могущественныхъ рычаговъ всемірной исторіи, любовь къ отечеству— одна изъ благороднѣйшихъ пружинъ человѣческой дѣятельности. Но есть другая любовь не менѣе высокая и святая,— это любовь къ истинѣ. Во имя ея христіанскій проповѣдникъ способенъ покинуть отечество и идти возвѣщать слово Евангелія въ пустынныхъ краяхъ... Во имя ея дѣйствуетъ и проповѣдникъ (?!) науки"... Рус. Вѣст. 1856 г. сентябрь (Т. 5 й). Совр. Лѣт. стр. 8—27.

Сравненіе русскаго народа, вступившаго на путь европейскаго просвѣщенія, съ Якутами въ высшей степени неудачно, такъ какъ Якуты, по изображенію Чичерина, прежде всего должны принять христіанскую вѣру и для того они должны отбросить всѣ свои вѣрованія, а равно измѣнить и всю прежнюю жизнь, которая образовалась подъ вліяніемъ языческимъ. Принятіе новой вѣры дѣйствительно не можетъ не сопровождаться глубокимъ жизненнымъ переворотомъ, такъ какъ весь строй жизни при этомъ долженъ измѣниться. Но можно ли тоже самое сказать и объ усвоеніи европейскаго просвѣщенія? Требуется ли необходимо при усвоеніи этого просвѣщенія коренное измѣненіе нравовъ, обычаевъ, вообще всего жизненнаго строя? Но самъ же Б. Чичеринъ, и въ той же статьѣ, въ началѣ говоритъ вотъ что: „Истина одна для всѣхъ; если она не можетъ быть приложима ко всякому развитому человѣческому пониманію, она тѣмъ самымъ перестаетъ быть истиной. Но нравы, обычаи, учрежденія могутъ разниться до безконечности; каждый народъ развиваетъ ихъ по своему... Мало того: нравы и обычаи различаются не только по народностямъ, но и по отдѣльнымъ классамъ одного и того же народа... При такомъ естественномъ разнообразіи быта, было бы верхомъ нелѣпости навязывать какому бы то ни было классу народа нравы и привычки, не имѣющія никакого приложенія въ той сферѣ, въ которой онъ вращается". Стр. 9. Тѣмъ болѣе,

значитъ, не слѣдуетъ цѣликомъ, подъ видомъ просвѣщенія, заимствовать у другихъ народовъ нравы, обычаи, понятія не примѣнимыя къ условіямъ своего народнаго быта. Именно на этомъ и настаивали славянофилы. Если же европейское просвѣщеніе не требуетъ перемѣны нравовъ, обычаевъ, учрежденій, возникшихъ изъ условій народнаго быта, то какой же переворотъ неизбѣжно долженъ совершиться при усвоеніи этого просвѣщенія? „У нихъ, т. е. у Якутовъ, говоритъ Чичеринъ, самыя дикія понятія о природѣ и человѣкѣ: земля, по ихъ мнѣнію, стоитъ на черепахѣ; географія не идетъ далѣе собственной ихъ области; исторія представляется сцѣпленіемъ небывалыхъ сказокъ; законы природы не существуютъ, а всякое явленіе представляется непосредственнымъ дѣйствіемъ божества, либо произведеніемъ какого-то страннаго чародѣйства; общественная жизнь у нихъ въ хаотическомъ состояніи, невольничество существуетъ въ страшныхъ размѣрахъ“ и т. д. стр. 19. И такъ предположимъ, что человѣкъ убѣдился научнымъ образомъ, что земля не стоитъ на черепахѣ, географическія свѣдѣнія его расширились, и на внѣшнюю природу онъ сталъ смотрѣть иными глазами, пересталъ вѣрить въ волшебство, а вмѣсто того проникся мыслью о существованіи въ природѣ законовъ; что касается общественной жизни, то народъ, усвоившій христіанское ученіе, и помимо европейскаго просвѣщенія, не можетъ не имѣть въ себѣ стремленія къ общественному порядку и безопасности, а также не можетъ такой народъ считать невольничество дѣломъ законнымъ и должнымъ. Итакъ, говоримъ, пусть произойдутъ означенныя перемѣны въ умственномъ состояніи людей, усвоившихъ европейское просвѣщеніе, можно ли признать такія перемѣны столь рѣшительнымъ и кореннымъ переворотомъ, чтобы человѣкъ, испытавшій ихъ, могъ чувствовать свое *отчужденіе* отъ окружающей его среды, такое отчужденіе что его можно назвать несчастіемъ, которое въ то же время есть и *подвигъ*? Да, конечно такое глубокое отчужденіе

отъ народа не только возможно, но и было не избѣжно послѣ того какъ европейское просвѣщеніе стали усвоять съ тѣмъ именно (временнымъ) характеромъ, какой оно получило въ Европѣ въ эпоху, когда началось у насъ распространеніе этого просвѣщенія. Такое усвоеніе европейскаго просвѣщенія,—во всей его неприкосновенности, въ томъ самомъ видѣ и съ тѣмъ именно характеромъ, съ какимъ застаетъ его исторія въ названную эпоху, Чичеринъ оправдываетъ тѣмъ что также точно и въ Европѣ шло усвоеніе классическаго образованія. „При возрожденіи наукъ, въ западной Европѣ, говоритъ онъ, всѣ умы съ жадностію бросились на забытыя сокровища древняго міра. Въ то время не думали еще вносить сюда критику, оцѣнку; ученики не имѣютъ еще для этого мѣрила. Они хотѣли только учиться у своихъ предшественниковъ, несмотря на то, что послѣдніе жили, болѣе нежели за тысячелѣтіе до того времени, подъ совершенно другими условіями жизни, *при господствѣ другихъ вѣрованій*... Наука не заимствовалась, какъ нѣчто внѣшнее и чуждое,... все это принималось *горячо къ сердцу*, проникало въ убѣжденія человѣка. Западная Европа кипѣла умственною жизнью, которая вся вращалась около началъ, добытыхъ древними мыслителями. И эта умственная школа, это стремленіе пережить въ себѣ то, что пережили предшественники, принесли свои плоды. Когда было усвоено выработанное прежнимъ человѣчествомъ, явилась и критика“... стр. 20. Но дѣло въ томъ, что критика эта была обращена лишь на свое прежвее схоластическое образованіе, и состояла просто въ отрицаніи какъ самаго этого образованія, такъ и тѣхъ религіозно-нравственныхъ началъ, на которыхъ оно утверждалось. Отсюда и просвѣщеніе въ 17 и 18 ст. было понимаемо преимущественно въ смыслѣ отрицательномъ, именно какъ отрицаніе всего прежняго (средневѣковаго) строя жизни съ принадлежащими ей понятіями. Также точно и у насъ европейское просвѣщеніе имѣло характеръ отрицательный, и отрицаніе

равнымъ образомъ было направлено лишь противъ своего; иноземное же, напротивъ, все возбуждало восторгъ, подобно тому какъ и въ Европѣ господствовало поклоненіе предъ всѣмъ, что открывала въ себѣ классическая древность. Въ 19 стол. нѣмецкая философія, главнымъ образомъ въ лицѣ Гегеля, провозгласила, что *отрицаніе* есть только моментъ, хотя и *необходимый* моментъ, или степень во всякомъ развитіи и что на высшей ступени всякое развитіе должно имѣть характеръ положительный. Славянофилы, слѣдуя этому ученію, утверждали, что европейское просвѣщеніе не пошло далѣе отрицательнаго момента и тщетно усиливается освободиться отъ свойственнаго ему отрицательнаго характера, что напротивъ наша народная жизнь, проникнутая религіозною вѣрою, отличается положительнымъ характеромъ, и что поэтому наше православіе само по себѣ ставитъ насъ на точку зрѣнія высшую сравнительно съ міросозерцаніемъ европейскихъ народовъ. Значитъ все дѣло заключается не собственно въ наукѣ, а въ религіозной вѣрѣ какъ коренномъ жизненномъ началѣ. Вопросъ о народности въ наукѣ состоялъ собственно въ томъ, должно ли и у насъ распространеніе и развитіе научныхъ знаній соединяться съ отрицаніемъ религіозныхъ воззрѣній, или же послѣднія должны оставаться неприкосновенными, иными словами, необходимо ли, чтобы просвѣщеніе и у насъ произвело столь же рѣшительный, глубокій переворотъ, какой совершился въ Европѣ вмѣстѣ съ возрожденіемъ классицизма? Западники полагали, что переворотъ необходимо долженъ быть полный, рѣшительный, простирающійся до совершеннаго отчужденія отъ народной среды. Ибо отрицаніе, по философіи Гегеля,—необходимый моментъ въ развитіи, а если отрицаніе, то разладъ. »Какъ совершится воспитаніе Якутовъ?« спрашиваетъ г. Чичеринъ, и отвѣчаетъ: „такъ же, какъ въ воспитаніи ребенка, это произойдетъ медленнымъ процессомъ, въ которомъ самобытность и народныя начала *исчезнутъ* сперва для того, чтобы впослѣдствіи проявиться снова въ болѣе

свѣтломъ и преображенномъ видѣ". Стр. 18 Для непредзанятаго взгляда трудно, конечно, понять, какимъ образомъ исчезнувшія начала снова могутъ проявиться. Въ другой статьѣ тогоже автора читаемъ: „Развитіе народной жизни совершается не только въ видѣ наростанія, какъ органическій процессъ; въ немъ происходятъ измѣненія формъ и началъ, *а всякая перемѣна есть отрицаніе* прежняго"... „Народъ самъ совершаетъ отрицаніе своего прошедшаго, самъ произноситъ надъ нимъ судъ, объявляя его недостаточнымъ для дальнѣйшаго развитія". См. Русс. Вѣст. 1857 г. октябрь (т. II), (ст. *Критика г. Крылова и способъ изслѣдованія »Русской Бесѣды«*), стр. 190—191. Итакъ Б. Чичеринъ самъ признавалъ, что отрицаніе дѣйствительно составляетъ характерную черту новаго просвѣщенія въ Россіи, какъ это утверждали славянофилы, что отрицаніе прежняго есть необходимое послѣдствіе реформы, совершенной Петромъ В., такъ какъ всякая вообще перемѣна въ жизни состоитъ именно въ отрицаніи прежняго, и чѣмъ рѣшительнѣе и глубже перемѣна, тѣмъ радикальнѣе должно быть и отрицаніе. Но при этомъ Чичеринъ указывалъ на то, что отрицаніе прежняго есть дѣло совершенное самимъ народомъ, между тѣмъ какъ славянофилы, по его мнѣнію, также *отрицаютъ*, именно они отрицаютъ весь новый періодъ русской исторіи, начинающійся съ Петра, но это отрицаніе есть ихъ собственное дѣло. „Прошу благосклоннаго читателя, говоритъ онъ, замѣтить различіе между этими двумя способами отрицанія. Въ первомъ случаѣ (когда отрицается древнерусскій бытъ) историкъ подмѣчаетъ и записываетъ *отрицаніе, совершенное самою исторіею*, живымъ *процессомъ народной жизни.* Онъ учится *у своего народа.* Второе же (славянофильское отрицаніе) есть не болѣе какъ логическій кунштюкъ, зародившійся въ головѣ нѣсколькихъ людей, которые хотятъ присвоить себѣ исключительное пониманіе русской народности, и потому считаютъ себя въ правѣ верховными своими приговорами осуждать историческій ходъ жизни". Тамъ

же стр. 196. На этотъ упрекъ славянофилы могли-бы возразить, что ихъ отрицаніе направлено противъ отрицательнаго характера новаго просвѣщенія въ Россіи, а отрицаніе отрицанія и по Гегелю, какъ извѣстно, есть *утвержденіе*. Можно, пожалуй, признать отрицаніе необходимымъ моментомъ въ развитіи, не всякомъ, а человѣческомъ, основываясь на томъ, что отрицаніе есть необходимая форма мысли человѣческой, или сознанія; и если уже отрицаніе, выразившееся въ новомъ западномъ просвѣщеніи въ Россіи, имѣло значеніе жизненное, ибо было порождено самою жизнью, то почему же не признать такое же значеніе и за славянофильскимъ отрицаніемъ? Главное же не въ этомъ, а въ томъ,— какъ далеко должно простираться отрицаніе, по сознанію самихъ западниковъ, составляющее отличительную черту новаго просвѣщенія въ Россіи? Безъ сомнѣнія и славянофилы не полагали, что все должно было оставаться неизмѣннымъ, и что слѣдуетъ возвратиться къ прежнимъ, отжившимъ формамъ быта; и они, будучи сами людьми просвѣщенными, не отвергали конечно просвѣщенія, да и самые толки о народности въ наукѣ были-бы невозможны съ ихъ стороны, если бы они думали, что научное европейское образованіе намъ не нужно. Они лишь настаивали на томъ, что новое просвѣщеніе въ Россіи не только нельзя признать народнымъ, напротивъ, будучи подражательнымъ и ничего въ себѣ не заключая оригинальнаго, самобытнаго, оно ведетъ къ отрицанію народности. Между тѣмъ оно, по мнѣнію славянофиловъ, можетъ быть плодотворнымъ и жизненнымъ только тогда, когда сдѣлается народнымъ. И къ этому именно, т. е. къ тому чтобы сообщить народный характеръ западному просвѣщенію въ Россіи, должны стремиться просвѣщенные классы. Значитъ все дѣло въ томъ, какъ славянофилы понимали народность. А это мы уже знаемъ изъ предъидущаго. Православіе, говорятъ славянофилы, всегда было, да и теперь остается главнымъ основаніемъ народнаго быта, и потому оно такъ слилось съ народнымъ духомъ, что въ немъ собственно

и заключается самое существо русской народности. Не то важно, какимъ народъ является въ дѣйствительной жизни, а важно то, что́ онъ признаетъ для себя закономъ[1]). Итакъ, если славянофилы требовали, чтобы просвѣщеніе и прежде всего наука, составляющая главный источникъ европейскаго просвѣщенія, были народными, то это значитъ, что какъ вообще просвѣщеніе, такъ въ особенности разныя воззрѣнія и теоріи, вырабатываемыя наукою, въ той мѣрѣ насколько возможно отображеніе въ нихъ народныхъ свойствъ, были проникнуты духомъ православія, или по крайней мѣрѣ не были въ противорѣчіи съ этимъ духомъ, а тѣмъ болѣе не отрицали бы его. При этомъ славянофилы не только не сомнѣвались въ томъ, что возможно требуемое ими мирное сожительство науки и вообще просвѣщенія съ православною вѣрою,— напротивъ они всегда стояли за свободу научнаго изслѣдованія и религіозной совѣсти. Они всегда были противъ всякихъ ограниченій и стѣсненій этой свободы. Такъ велико было убѣжденіе ихъ въ истинѣ православія, а главное въ томъ, что сама по себѣ эта истина въ состояніи восторжествовать надъ всякими враждебными ей силами и потому ни въ какой сторонней поддержкѣ не нуждается. Такой увѣренности у западниковъ не было; напротивъ они сильно сомнѣвались въ томъ, чтобы научное образованіе могло совмѣщаться съ удержаніемъ православія во всей его неприкосновенности, и потому имъ казалось, что усвоять фундаментальное значеніе православію въ отношеніи къ народной жизни значитъ подвергать опасности свободу научнаго развитія. Не довольно ли того, что европейскіе народы, отъ

---

[1]) Подъ народностію, говоритъ Ю. Самаринъ, мы разумѣемъ не только *фактическое* проявленіе отличительныхъ свойствъ народа въ данную эпоху, но и тѣ *начала*, которыя народъ признаетъ, въ которыя онъ вѣруетъ, къ осуществленію которыхъ стремится, по которымъ судитъ о себѣ и другихъ. Эти начала называемъ народными потому что цѣлый народъ ихъ усвоилъ себѣ.. Т. 1-й стр. 151.

которыхъ мы заимствовали и заимствуемъ просвѣщеніе, суть народы христіанскіе? Многіе и весьма многіе легко могли бы примириться съ тѣмъ, если бы ихъ обвиняли только въ отсутствіи вѣры. И городничій Гоголя говорилъ о себѣ, что онъ въ вѣрѣ твердъ, но кто-же поставитъ это ему въ заслугу? Несравненно болѣе чувствительнымъ для западниковъ былъ упрекъ въ оторванности отъ народной жизни. Какъ освободиться отъ этого укора?—Правда, новое просвѣщеніе, введенное въ Россію Петромъ, имѣетъ характеръ отрицательный; оно является отрицательнымъ въ отношеніи къ старинному быту русскаго народа, и понятіямъ связаннымъ съ этимъ бытомъ,—тѣмъ не менѣе, это отрицаніе прежней жизни, утверждаетъ Чичеринъ, есть процессъ, совершенный самою исторіею народа. Въ самомъ дѣлѣ, не долженъ ли былъ народъ Русскій выступить на путь общечеловѣческаго развитія? А этотъ путь не ведетъ ли къ тому, что народъ, по мѣрѣ усвоенія западнаго просвѣщенія, долженъ сдѣлаться просто христіанскимъ, вмѣсто того чтобы быть православнымъ, т. е. и въ религіозномъ отношеніи освободиться отъ національной исключительности? Именно съ этой точки зрѣнія—необходимости для русскаго народа выступить на путь общечеловѣческаго развитія разсматривалъ и обсуждалъ русскую исторію *Кавелинъ*. Въ своемъ сочиненіи: *Взглядъ на юридическій бытъ древней Россіи* онъ проводилъ ту идею, что древняя исторія Руси до Петра прямо привела къ необходимости западнаго просвѣщенія въ Россіи.

VII

Утверждая, что въ древней Россіи господствовалъ такъ называемый родовой бытъ, основанный на подчиненіи старшему въ родѣ, Кавелинъ находитъ, что этотъ бытъ измѣнился затѣмъ самъ собою, безъ всякаго посторонняго вліянія; на этомъ основаніи онъ полагалъ, что и „смысла этихъ измѣненій должно искать въ началахъ того же семействен-

наго быта, а не въ чемъ либо другомъ"; „наша древняя внутренняя исторія была, говоритъ онъ, постепеннымъ развитіемъ исключительно кровнаго родственнаго быта". „По какому же закону развивался этотъ бытъ? На это отвѣчаетъ намъ новая исторія съ появленія христіанства. Христіанство открыло въ человѣкѣ и глубоко развило въ немъ внутренній, невидимый, духовный міръ. Духовныя силы человѣка, его стремленія, надежды, требованія, упованія, которыя прежде были глубоко затаены и не могли высказываться, христіанствомъ были сильно возбуждены и стали порываться къ полному, безусловному осуществленію. Когда внутренній, духовный міръ получилъ такое господство надъ внѣшнимъ матеріальнымъ міромъ, тогда и человѣческая *личность* должна была получить великое, святое значеніе, котораго прежде не имѣла... Человѣкъ—живой сосудъ духовнаго міра и его святыни; если не въ дѣйствительности, то въ возможности, онъ представитель Бога на землѣ, возлюбленный сынъ Божій на землѣ... Христіанское начало безусловнаго достоинства человѣка и личности, вмѣстѣ съ христіанствомъ, рано или поздно, должно было перейти и въ міръ гражданскій. Оттого признаніе этого достоинства, возможное нравственное и умственное развитіе *человѣка* сдѣлались лозунгами всей новой исторіи, главными точками или центрами, около которыхъ она вертится". Но замѣчательно, что германскія племена, прежде всѣхъ выступившія на сцену новой исторіи сами по себѣ независимо отъ христіанства, выработали тоже начало *личности*, которое впервые возвѣщено было христіанствомъ, а потому тѣмъ болѣе они были способны воспринять и воплотить въ себѣ новую религію. Вотъ что говоритъ о германскихъ племенахъ Кавелинъ: „Ихъ частыя вѣковыя, непріязненныя столкновенія съ Римомъ, ихъ безпрестанныя войны и далекіе переходы, какое-то внутреннее безпокойство и метаніе—признаки силы, ищущей пищи и выраженія—рано развили въ нихъ глубокое чувство *личности*... Оно лежитъ въ основаніи ихъ семейнаго

и дружиннаго быта... Перешедши на почву, гдѣ совершалось развитіе древняго міра, они почувствовали всю силу христіанства и высшей цивилизаціи. Германецъ ревностно принималъ новое ученіе, которое, высокимъ освященіемъ личности, такъ много говорило его чувству, и въ тоже время вбиралъ въ себя римскіе элементы, наслѣдіе древняго міра. Все это мало по малу начало смягчать нравы германцевъ. Но и смѣшавшись съ туземцами почвы, ими завоеванной, принявши христіанство, усвоивши себѣ многое изъ римской жизни и быта, они сохранили глубокую печать своей національности. Государства, ими основанныя,—явленіе совершенно новое въ исторіи. Они проникнуты *личнымъ* началомъ, которое принесли съ собою германцы. Всюду оно видно, вездѣ оно на первомъ планѣ, главное, опредѣляющее. Правда, въ ново-основанныхъ государствахъ оно не имѣетъ того возвышеннаго безусловнаго значенія, которое придало ему христіанство. Оно еще подавлено историческими элементами, безсознательно проникнуто эгоизмомъ, и потому выражается въ условныхъ, рѣзко обозначенныхъ, часто суровыхъ и жесткихъ формахъ. Оно создаетъ множество частныхъ союзовъ въ одномъ и томъ же государствѣ. Преслѣдуя самыя различныя цѣли, но еще не сознавая ихъ внутренняго, конечнаго, органическаго единства, эти союзы живутъ другъ возлѣ друга разобщенные, или въ открытой борьбѣ. Надъ этимъ еще не установившимся, разрозненнымъ и враждующимъ міромъ царитъ церковь, храня въ себѣ высшій идеалъ развитія. Но мало по малу, подъ разнообразными формами, повидимому не имѣющими между собою ничего общаго, или даже противоположными воспитывается человѣкъ. *Изъ области религіи мысль о безусловномъ его достоинствѣ постепенно переходитъ въ міръ гражданскій и начинаетъ въ немъ осуществляться...* Безчисленные частные союзы замѣняются однимъ общимъ союзомъ, котораго цѣль—всестороннее развитіе человѣка, воспитаніе и поддержаніе въ немъ нравственнаго достоинства. Эта цѣль еще недавно обозначилась. Достиженіе ея въ бу-

дущемъ. Но мы видимъ уже начало. Русско-славянскія племена представляютъ совершенно иное явленіе... Начало личности у нихъ не существовало... Семейный и домашній бытъ не могъ воспитать его... Для народовъ, призванныхъ ко всемірно-историческому дѣйствованію въ новомъ мірѣ, такое существованіе безъ начала личности невозможно... Этимъ опредѣляется законъ развитія нашего внутренняго быта. Оно должно было состоять въ постепенномъ образованіи, появленіи начала личности и слѣд. въ постепенномъ отрицаніи исключительно кровнаго быта, въ которомъ личность не могла существовать... Такъ, задача исторіи русско-славянскаго племени и германскихъ племенъ была различна. Послѣднимъ предстояло развить историческую личность, которую они привесли съ собою, въ личность человѣческую; намъ предстояло *создать личность*... Семейственный бытъ и отношенія не могли воспитать въ русскомъ славянинѣ чувства особенности, сосредоточенности, которое заставляетъ человѣка проводить рѣзкую черту между собою и другими и всегда и во всемъ отличать себя отъ другихъ. Такое чувство раждаютъ въ неразвитомъ человѣкѣ безпрестанная война, частыя столкновенія съ чужеземцами, одиночество между ними, опасности, странствованія... Семейный бытъ дѣйствуетъ противоположно. Здѣсь человѣкъ какъ-то расплывается; его силы, ничѣмъ не сосредоточенныя, лишены упругости, энергіи и распускаются въ морѣ близкихъ, мирныхъ отношеній. Здѣсь человѣкъ убаюкивается, предается покою и нравственно дремлетъ. Онъ довѣрчивъ, слабъ и безпеченъ какъ дитя". Сообразно съ этими соображеніями Кавелинъ такъ характеризуетъ бытъ древней Руси до пришествія варяговъ: „Ихъ кроткія и мирныя племена (славяно-руссовъ) состояли изъ большихъ и малыхъ селеній; каждое изъ нихъ представляло разросшуюся семью, подъ управленіемъ старшаго... Этотъ бытъ создала природа, кровь, она его поддерживала и имъ управляла. Оттого совершенная юридическая неопредѣленность — его отличи-

тельная черта". „Всѣ, какъ члены одной семьи, поддерживали и защищали другъ друга; обида нанесенная одному, касалась всѣхъ". „Но этотъ бытъ самъ заключалъ въ себѣ зачатки его будущаго разрушенія... Семьи, размножаясь, расходились, теряли сознаніе своего родства; для поддержанія его стали *избирать* старшинъ... Съ бо́льшимъ ослабленіемъ единства въ поселеніяхъ, состоявшихъ изъ многихъ семействъ, образуются общія совѣщанія—*вѣча*... Семьи смыкаются въ *общины*, въ *города*. Избираемые старшины исчезаютъ; ихъ мѣсто заступаютъ вѣчевыя собранія; общины распадаются снова на семьи съ ихъ старѣйшинами... Открывается рядъ безконечныхъ междуусобій. Отсюда видно, что „кровный бытъ не можетъ развить общественнаго духа и гражданскихъ добродѣтелей. Взаимныя зависти мѣшали племенамъ рѣшиться на выборъ начальника, старѣйшины, князя изъ своей среды, и они, чувствуя необходимость власти, невозможность самимъ управляться, лучше хотѣли подчиниться третьему, постороннему". Этимъ объясняется призваніе Варяговъ. Варяги принесли съ собою новое начало, котораго не существовало прежде, начало личности. „Они принесли съ собою дружину, учрежденіе не русскославянское, основанное на началѣ личности и до того чуждое нашимъ предкамъ, что въ ихъ языкѣ нѣтъ для него даже названія (?)". Поэтому слѣдовало бы ожидать, что отселѣ должно начаться развитіе на Руси принесеннаго Варягами новаго начала какъ восполненіе прежняго родоваго быта. Однако этого на самомъ дѣлѣ не случилось. „Варяги, говоритъ Кавелинъ, слились съ туземцами... Политическое единство Россіи основано Ярославомъ на *родовомъ началѣ*. Іерархія кровнаго старшинства сообщилась отъ князей землѣ и породила іерархію территоріальнаго старшинства". Итакъ значитъ не русскій народъ усвоилъ и заимствовалъ отъ Варяговъ не достававшее ему начало личности, а наоборотъ родовое начало, и послѣ того какъ основано было Варягами государство, было ими усвоено и положено въ основаніи государства. Но и здѣсь, въ

этой новой сферѣ, повторилась таже исторія съ родовымъ началомъ, именно и въ государственной сферѣ, между князьями родовое начало по мѣрѣ размноженія членовъ рода, стало ослабѣвать, возникли княжескіе сеймы (соотвѣтств. вѣчамъ), далѣе слѣдовало распаденіе на отдѣльныя семьи, начало вотчинное, семейное возобладало надъ родовымъ. Распаденіе рода въ сферѣ политической было первымъ шагомъ къ освобожденію личности, ибо съ прекращеніемъ родовыхъ отношеній началось развитіе чисто юродическихъ отношеній. Между тѣмъ образовавшіяся еще до пришествія Варяговъ общины, благодаря междуусобіямъ князей, стали оживать, хотя общинное начало, какъ не основанное на началѣ личности,—первомъ необходимомъ условіи всякой гражданственности,—*само въ себѣ* не имѣло задатковъ развитія. „Перенесенныя въ міръ безконечныхъ войнъ, всегда окруженныя опасностями, общины невольно должны были выступить на поприще политической дѣятельности. Эта дѣятельность вообще слаба, болѣе отрицательна, но тѣмъ не менѣе замѣтна. Часто мѣняя владѣнія, переходя съ мѣста на мѣсто, князья не могли имѣть однихъ интересовъ съ общинами... Имъ были нужны деньги и войско; прочее ихъ мало заботило. За битвой и побѣдой слѣдовалъ грабежъ... Все это должно было нарушить бездѣйствіе общинъ. Онѣ почувствовали необходимость внутренняго единства, сомкнутости, и приняли оборонительное положеніе. Неспособныя жить безъ князя, онѣ разумѣется желали себѣ князей, отличившихся гражданскими и воинскими доблестями... и мало по малу стали выбирать себѣ князей, призывать и изгонять ихъ, заключать съ ними ряды или условія. Вѣча получили тогда большую власть... Возвратились опять времена избранія старѣйшинъ въ лицѣ князей“. Далѣе, вслѣдствіе татарскаго ига, вотчинное начало,—т. е. понятіе о правѣ всѣхъ сыновей на отцовское наслѣдство, постепенно перешло въ территоріальное, т. е. въ понятіе о нераздѣльности этого наслѣдства, какъ *государства*. „Появленіе же государства было

вмѣстѣ и освобожденіемъ отъ исключительно кровнаго быта, началомъ самостоятельнаго дѣйствованія личности". Не смотря на то, „новыя понятія были еще подавлены старыми формами; московское государство только приготовило почву для новой жизни. Эту переходную эпоху ограничиваютъ отъ предъидущаго и послѣдующаго два величайшихъ дѣятеля въ русской исторіи: Іоаннъ IV и Петръ великій. Оба равно живо сознавали идею государства и были благороднѣйшими, достойнѣйшими ея представителями; но Іоаннъ сознавалъ ее какъ поэтъ, Петръ Великій какъ человѣкъ по преимуществу практическій". „Опричина была первой попыткой создать служебное дворянство и замѣнить имъ родовое вельможество, на мѣсто рода, кровнаго начала, поставить въ государственномъ управленіи начало личнаго достоинства: мысль, которая подъ другими формами была осуществлена потомъ Петромъ В." „При новой династіи, возобновилась борьба царей съ отживавшими остатками *до-государственной* Россіи. Важнѣйшія ея явленія—уничтоженіе мѣстничества и родоваго вельможества, ограниченіе и стѣсненіе областныхъ правителей, которые хотя и удержали характеръ кормленщиковъ, но уже не въ прежнемъ значеніи: они стали теперь вмѣстѣ и органами государства... Паденіе общественной нравственности также свидѣтельствуетъ о требованіяхъ личности, порывавшейся на просторъ изъ кровныхъ отношеній... Начало личности узаконилось въ нашей жизни; оно было приготовлено русскою исторіей, но только какъ форма лишенная содержанія. Она должна была принять его извнѣ: лицо должно было начать мыслить и дѣйствовать подъ чужимъ вліяніемъ." [1]).

Послѣ всего сказаннаго понятно, какимъ образомъ Кавелинъ пришелъ къ тому выводу, что и мы, т. е., славяне,

---

[1]) Названная статья Кавелина, изъ которой приведены выдержки, напеч. въ Современникѣ № 1-й за 1847 г. Критич. обозрѣніе этой статьи см. у Самарина, въ 1-мъ томѣ.

и германцы „должны были выдти и въ самомъ дѣлѣ вышли на одну дорогу, именно къ развитію личности. По теоріи же К. Аксакова, какъ мы видѣли, напротивъ, пути, по которымъ шли съ одной стороны русскій народъ, а съ другой запад. государства, совершенно противоположны и никогда сами собой не могли сойтись. Такимъ образомъ Кавелинъ и Аксаковъ въ своихъ взглядахъ на древнюю Русь пришли къ противоположнымъ выводамъ. А чтобы оцѣнить значеніе этой противоположности во взглядахъ обоихъ названныхъ писателей на древнерусскій быть, для этого попытаемся разъяснить въ точности смыслъ, или основную идею изложенной выше теоріи Кавелина. Христіанство дало міру идею о безконечномъ, безусловномъ (?) достоинствѣ человѣка и человѣческой личности. Идея эта сдѣлалась возможною лишь потому, что „внутренній духовный міръ подъ вліяніемъ христіанства получилъ господство надъ внѣшнимъ, матеріальнымъ міромъ“. Итакъ подъ безусловнымъ достоинствомъ личности слѣдуетъ очевидно разумѣть право каждой человѣческой личности на свободное развитіе своихъ духовныхъ силъ, и такое развитіе должно быть конечною цѣлію историческаго процесса. Наиболѣе подготовленными къ усвоенію идеи о безусловномъ достоинствѣ человѣческой личности, т. е. къ обезпеченію свободнаго ея развитія, оказались въ новомъ христіанскомъ мірѣ германскія племена, ибо и безъ того въ нихъ уже было развито чувство личности, но это чувство имѣло характеръ эгоистическій (ибо развилось вслѣдствіе враждебныхъ столкновеній, воинскихъ набѣговъ) и потому выражалось въ грубыхъ и рѣзкихъ формахъ. Задача христіанской церкви состояла поэтому въ томъ, чтобы смягчить и облагородить формы обнаруженія личности и направить сознаніе личности на интересы духовные. Изъ области религіи мысль о безусловномъ достоинствѣ личности постепенно переходитъ въ міръ гражданскій и начинаетъ въ немъ осуществляться. Частные союзы замѣняются однимъ общимъ союзомъ, ко-

тораго цѣль—*всестороннее развитіе человѣка*, воспитаніе и поддержаніе въ немъ нравственнаго достоинства". Христіанская церковь слѣд. уже болѣе не нужна; ея миссія окончена, коль скоро идеалъ, котораго она была провозвѣстницею и хранительницею, сталъ осуществляться въ государствѣ. Означенная выше цѣль государства, по словамъ Кавелина, еще недавно обозначилась. Дѣйствительно, французская революція рѣшила, что церковь христіанская не должна существовать; ея призваніе она возложила на государство, ибо цѣлію государства было признано, какъ извѣстно,—осуществить свободу, равенство, братство. Такимъ образомъ полное развитіе личности, подготовленное христіанствомъ, возможно лишь въ государствѣ. Нужно ли говорить, что такое ученіе о томъ, что государство исключаетъ и потому должно замѣнить церковь, могло развиться только на Западѣ, гдѣ дѣйствительно долгое время шла борьба между церковью и государствомъ, такъ что государство и церковь стали относиться между собою какъ двѣ враждебныя силы, изъ которыхъ одна, крѣпчайшая разумѣется, должна восторжествовать надъ другою. Не смотря на то, Кавелинъ не усумнился приложить это ученіе къ древней Руси; за то онъ слона не примѣтилъ. Критикуя изложенную теорію Кавелина, Ю. Самаринъ съ удивленіемъ указываетъ на то, что онъ вовсе опустилъ изъ виду вліяніе христіанства и Византіи въ древней Руси (Соч. Сам. т. 1-й, стр. 53). Дѣйствительно, по ученію Кавелина, вся исторія древней Руси была лишь приготовленіемъ къ созданію государства въ истинномъ значеніи этого слова, а такъ какъ развитіе личности возможно лишь въ государствѣ, развитіе же личности означаетъ возбужденіе и проявленіе духовныхъ высшихъ интересовъ, то слѣд. въ древней Руси не было сознанія личности, ибо не было государства въ настоящемъ, т. е. европейскомъ, смыслѣ; не было никакихъ высшихъ духовныхъ интересовъ, ибо не существовало сознанія личности. „Въ началѣ XVIII в. мы только что *начинали жить умственно и нравственно*". Все

отношенія тогда опредѣлялись. не какимъ либо высшимъ духовнымъ, моральнымъ или раціональнымъ началомъ,—что возможно только при сознаніи личности,—а чисто натуральнымъ началомъ кровнаго родства, ибо бытъ былъ семейственный; проще сказать, люди тогда жили преимущественно животною, инстинктивною жизнію. Объ Іоаннѣ IV Кавелинъ выражается такъ: „Одаренный натурой энергической, страстной.. Іоаннъ изнемогъ наконецъ подъ бременемъ тупой, полупатріархальной, тогда уже безсмысленной среды... равнодушіе, безучастіе, *отсутствіе всякихъ духовныхъ интересовъ*,—вотъ что встрѣчалъ онъ на каждомъ шагу". Собственно человѣческая жизнь на Руси начинается лишь со времени сближенія съ Европою; тогда-только мы—русскіе сдѣлались людьми. „Исчерпавши всѣ свои, исключительно національные элементы, мы вышли въ жизнь общечеловѣческую"..
„мы заимствовали у Европы не ея исключительно національные элементы; тогда они уже исчезли или исчезали. И у ней и у насъ рѣчь шла тогда о *человѣкѣ*". Источникъ изложенной теоріи Кавелина несомнѣнно заключается въ философіи Гегеля, именно въ ученіи Гегеля о духѣ. Ученіе это таково: личный духъ, по Гегелю, не есть существо отдѣльное, самостоятельное въ каждомъ человѣкѣ, напротивъ онъ есть лишь обнаруженіе общаго духа, непрерывно движущагося и развивающагося въ цѣломъ человѣчествѣ; развитіе же общечеловѣческаго духа состоитъ въ томъ, что въ началѣ этотъ духъ является погруженнымъ всецѣло въ природу и потому еще не имѣетъ сознанія о себѣ, не проявляется какъ духъ личный; будучи привязанъ къ натуральнымъ свойствамъ племени, національности, страны, онъ обнаруживается и дѣйствуетъ на этой степени своего развитія инстинктивно; когда же приходитъ къ сознанію себя, тогда обнаруживается какъ личность, т. е. освобождается отъ власти слѣпыхъ натуральныхъ влеченій, ибо сущность личности есть *свобода*, являющаяся вслѣдствіе того, что человѣкъ противополагаетъ себя всему натуральному, каковое противополо-

женіе и есть сознаніе себя, или самосознаніе. Разнообразныя столкновенія съ другими людьми, пробуждая это самосознаніе, вмѣстѣ съ тѣмъ вынуждаютъ человѣка признать и у другихъ людей такую же личность; такимъ образомъ личное сознаніе расширяется и дѣлается *общечеловѣческимъ*. Теперь понятно, почему германскія племена въ самую раннюю пору своего историческаго существованія являются уже съ пробудившимся чувствомъ личности, котораго недоставало другимъ національностямъ. „Ихъ частыя, вѣковыя, *непріязненныя столкновенія* съ Римомъ, говоритъ Кавелинъ, ихъ безпрестанныя войны и далекіе переходы... рано развили въ нихъ глубокое чувство личности". Сознавать себя значитъ отличать себя отъ другаго, противополагать себя другому, но наибольшей силы достигаетъ это противоположеніе себя другому именно при враждебныхъ столкновеніяхъ. Поэтому уже напередъ слѣдуетъ полагать въ духѣ этой теоріи, что у насъ татарское нашествіе должно было наиболѣе способствовать пробужденію сознанія личности. Дѣйствительно, монгольское иго дало почувствовать необходимость собранія и сосредоточенія силъ; вслѣдствіе этого явилось государство, а „появленіе государства, говоритъ Кавелинъ, было вмѣстѣ и освобожденіемъ отъ исключительно кровнаго быта, *началомъ самостоятельнаго дѣйствованія личности*". Сознаніе личности, по мѣрѣ того какъ оно, подъ вліяніемъ христіанства, освобождалось отъ первобытныхъ, грубыхъ формъ своего проявленія, само по себѣ должно было привести къ созданію государства, ибо только въ государствѣ возможно, имъ только обезпечивается вполнѣ свободное и всестороннее развитіе личности. Вотъ почему, по Гегелю, государство составляетъ послѣднюю и высшую цѣль историческаго развитія человѣчества. Государство само себѣ цѣль [1]); посему оно должно быть поставлено выше

---

[1]) Этотъ же взглядъ на государство высказывается въ соч. Чичерина: Нѣсколько современныхъ вопросовъ, 1862 г.

всякихъ другихъ общественныхъ союзовъ. Съ этой точки зрѣнія церковь очевидно должна быть низведена на степень частнаго союза, должна стоять наравнѣ съ другими частными обществами, каковы ученыя, коммерческія и под., которымъ всѣмъ государство одинаково покровительствуетъ. Славянофилы, какъ мы видѣли, въ противоположность этимъ выводамъ западничества, видя неразрывную связь церкви съ народною жизнію, въ силу того простаго положенія, что не народъ для государства, а на оборотъ государство для народа существуетъ, разграничивали государство и церковь какъ внѣшнюю и внутреннюю сторону одной и той же народной жизни, и потому требовали, чтобы государство и церковь находились между собою въ общеніи, въ союзѣ, находя что именно такой союзъ всегда существовалъ въ древней Руси, при чемъ ни церковь не господствовала надъ государствомъ, ни государство не подавляло внутренней свободы церковной жизни. Намѣченный выше взглядъ западничества на положеніе церкви въ государствѣ съ необходимостію вытекалъ изъ того понятія о христіанствѣ, которое отчасти можно уже видѣть изъ приведенныхъ выше положеній Кавелина объ этомъ предметѣ, а впрочемъ требуетъ дальнѣйшаго разъясненія.

VIII.

Основываясь на изложенныхъ выше соображеніяхъ Кавелина, слѣдуетъ признать, что, по теоріи западниковъ, собственно христіанскимъ государствомъ Россія сдѣлалась лишь тогда, когда примкнула къ семьѣ западныхъ государствъ и начала усвоять западное просвѣщеніе. Въ самомъ дѣлѣ, значеніе христіанства состоитъ, по объясненію Кавелина, главнымъ образомъ въ томъ, что оно дало человѣчеству идею о безконечномъ, безусловномъ достоинствѣ человѣка и человѣческой личности, вслѣдствіе чего „признаніе этого достоинства, возможное нравственное и умственное развитіе человѣка сдѣлались лозунгами всей новой исто-

ріи"... Между тѣмъ въ древней Руси еще не существовало сознанія личности. Все историческое значеніе древней Руси заключается единственно въ томъ, что ею было подготовлено это начало, начало личности и такимъ образомъ она поставила насъ на ту степень развитія, на которой явилась возможность и для русскаго народа сдѣлаться въ собственномъ смыслѣ христіанскимъ. Такое достоинство и дѣйствительно было достигнуто Россіею чрезъ усвоеніе западнаго просвѣщенія, ибо на Западѣ давно уже стало дѣйствовать христіанское начало личности. Но какъ же примирить это воззрѣніе о значеніи переворота, совершеннаго Петромъ В. въ Россіи, съ тѣмъ взглядомъ на отношеніе церкви и государства, къ которому, пришли западники? По этому взгляду, какъ мы видѣли, церковь не только не должна быть преобладающею въ новомъ просвѣщенномъ государствѣ, напротивъ должна быть низведена на степень частнаго союза. Но церковь и христіанство, съ точки зрѣнія западниковъ, далеко не одно и тоже. Христіанство—религія общечеловѣческая, слѣд. только то въ христіанствѣ имѣетъ обязательное и вѣчное значеніе, что приложимо ко всѣмъ людямъ, на всякомъ мѣстѣ и во всякое время, при всѣхъ возможныхъ обстоятельствахъ и условіяхъ жизни. Таково именно начало человѣческой личности, впервые возвѣщенное христіанствомъ. Оно состоитъ въ требованіи свободы развитія и проявленія духовныхъ силъ личности, и чѣмъ болѣе обезпечивается государствомъ эта свобода развитія личности, тѣмъ полнѣе оно осуществляетъ идеалъ, сообщенный христіанствомъ [1]). За исключеніемъ этого начала личности, составляющаго существенное содержаніе христіанства, всѣ вѣроисповѣдныя различія не имѣютъ значенія существеннаго и не

---

[1]) Какъ скудно и фальшиво это понятіе о христіанствѣ, видно уже изъ того, что свободное развитіе личности можетъ принять направленіе, прямо враждебное христіанству; и это дѣйствительно мы видимъ въ новѣйшей исторіи, особенно же въ современныхъ европейскихъ обществахъ.

должны имѣть обязательной силы для кого бы то ни было; каждый можетъ раздѣлять какое ему угодно вѣроисповѣдавіе; это дѣло его личнаго вкуса. Славянофилы указываютъ на то, что вѣроисповѣдныя различія въ христіанствѣ имѣютъ необходимую связь съ племенными различіями: въ католичествѣ выразилась стихія романская, въ протестантствѣ—германская. Пусть такъ, но самыя эти племенныя различія сглаживаются просвѣщеніемъ, ибо истинное просвѣщеніе, основанное на наукѣ, имѣетъ характеръ общечеловѣческій, такъ какъ наука для всѣхъ народовъ одна. Если намъ необходимо просвѣщеніе, то мы должны заботиться о томъ, чтобы не оставаться замкнутыми и не должны чуждаться всякаго общенія съ другими народами „Дѣйствительно, каждый народъ есть порожденіе исторіи, но не своей исключительно, а исторіи всемірной. Особенно теперь, въ христіанскомъ мірѣ, не возможна исключительность и замкнутость развитія. Идея народа опредѣляется исторіею всемірною, и историческій народъ развивается во взаимодѣйствіи съ другими историческими народами... Самъ по себѣ, отдѣльно взятый, народъ не можетъ имѣть исторіи въ истинномъ смыслѣ слова: самъ по себѣ, онъ не можетъ быть ни самостоятельнымъ, ни оригинальнымъ, потому что не въ чемъ будетъ выразиться его самостоятельности и оригинальности. Не думайте, что характеръ человѣка будетъ тѣмъ оригинальнѣе, чѣмъ онъ будетъ разобщеннѣе отъ всѣхъ и отъ всего... Воспитаніе, образованіе, общеніе съ людьми, служеніе верховнымъ, всечеловѣческимъ цѣлямъ—вотъ единственная возможность человѣку стать человѣкомъ, проявить силу воли и мысли". Рус. Вѣстн. 1856 г. № 11, (т. 3). Совр. лѣт. стр. 221.

Итакъ повидимому само христіанство, какъ религія общечеловѣческая, требуетъ отказаться отъ національной исключительности, давая мѣсто въ жизни лишь тому, что имѣетъ значеніе общечеловѣческое. Точно, христіанство есть религія общечеловѣческая, но въ какомъ смыслѣ? въ томъ,

что, какъ религія истинная, оно предназначено для всѣхъ людей, для всѣхъ народовъ. Но этимъ нисколько не исключаются національныя различія, особенности тѣхъ, которые усвояютъ христіанство и проводятъ его въ жизнь, напротивъ при этомъ именно и сказывается со всею силою и очевидностію все жизненное необходимое значеніе національныхъ особенностей. Христіанство опредѣляетъ общія начала какъ для теоретическаго міросозерцанія, такъ и для практической дѣятельности, а также опредѣляетъ нѣкоторыя важнѣйшія формы для обнаруженія этой дѣятельности Но затѣмъ обращаясь въ жизни человѣка и цѣлаго народа и проникая эту жизнь со всѣхъ сторонъ, эти общія начала, опредѣляемыя христіанствомъ, входятъ въ связь съ разнообразными проявленіями и свойствами національнаго характера. Итакъ, будучи общечеловѣческимъ, по своему содержанію и предназначенію, христіанство въ своемъ бытовомъ, практическомъ выраженіи въ жизни народовъ, принимаетъ на себя печать національныхъ особенностей. Оно не отрицаетъ этихъ особенностей, а только укрѣпляетъ и возвышаетъ въ нихъ все лучшее ослабляя и умаляя худшее. Не иначе христіанство можетъ практиковаться въ жизни, какъ только въ формахъ національной, или пожалуй еще шире, племенной жизни. Ибо всякій человѣкъ, если только онъ не есть существо абстрактное, не продуктъ теоріи, но лицо живое, необходимоноситъ на себѣ печать извѣстной національности, которой принадлежитъ по своему рожденію, или воспитанію. Общечеловѣческое не существуетъ само по себѣ, а только въ формѣ національности; національность есть необходимый средній членъ между общечеловѣческимъ и индивидуальнымъ. Такимъ образомъ, если бы даже христіанство во всей своей первобытной цѣлости и неприкосновенности было усвоено разными племенами и народами, то и въ этомъ случаѣ, въ дѣйствительности, т. е. въ осуществленіи его на практикѣ, національныя особенности неизбѣжно должны бы на немъ отразиться; тѣмъ большее значеніе пріобрѣтаетъ националь-

ность, коль скоро первобытный образъ христіанства искажается въ угоду временнымъ и случайнымъ, постороннимъ для него интересамъ, или же усвояется и практикуется одна какая либо сторона въ христіанствѣ въ ущербъ другимъ. Тутъ національность является уже не простою формою выраженія христіанства, а опредѣляющимъ его началомъ.

Такъ какъ христіанство въ исторической дѣйствительности является связаннымъ многочисленными нитями съ національными свойствами и бытовыми особенностями народовъ, то весьма возможны и даже обыкновенны попытки выставить въ значеніи основнаго существеннаго принципа христіанскаго такую черту бытовой жизни, которая, въ зависимости отъ нѣкоторыхъ историческихъ условій, пріобрѣла преобладающее значеніе въ извѣстную эпоху; а выдавая таковую черту, имѣющую лишь условное значеніе, за существенный храстіанскій принципъ, возводятъ овую на степень начала общечеловѣческаго, и чрезъ то превращаютъ полно содержательное и многообъемлющее религіозное ученіе въ тощую раціональную идею, какова именно идея свободнаго развитія личности. Мы не говоримъ, что этой идеи нельзя вывести изъ христіанскаго ученія, но чтобы она была подлинно христіанскою, надлежитъ разсматривать ее въ необходимой связи съ другими христіанскими истинами. Между тѣмъ, признавъ произвольно одну лишь черту собственно христіанскимъ принципомъ, затѣмъ другія стороны и проявленія христіанской жизни оставляютъ безъ вниманія, не придавая имъ существеннаго значенія. Такъ какъ въ древней Руси почти исключительно господствовала въ жизни обрядовая сторона христіанства, которая, при означенномъ взглядѣ на него, естественно теряетъ всякое значеніе, то вотъ почему Кавелинъ, при обозрѣніи древнерусскаго быта, можно сказать, не нашелъ въ немъ христіанства, полагая что только въ новой исторіи христіанство пріобрѣло у насъ подобающее ему значеніе, т. е. чисто раціоналистическое; древняя русская исторія только приготовила насъ къ тому,

чтобы и въ нашей жизни,—что на западѣ совершилось уже давно,—христіанство пріобрѣло собственно ему принадлежащее значеніе. Такимъ образомъ взглядъ Кавелина на положеніе и значеніе въ нашей исторіи христіанства представляетъ рѣшительную противоположность сравнительно со взглядомъ славянофиловъ, ибо по ученію славянофиловъ совершенно на оборотъ,—только древняя, до-Петровская Русь всецѣло была проникнута христіанствомъ, въ новой же исторіи они видятъ скорѣе *отрицаніе*, а никакъ не утвержденіе христіанства. Что реформа Петра, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вся новая исторія есть не что иное, какъ *отрицаніе* прежней, до-реформенной жизни—это, какъ мы видѣли, признано было и Чичеринымъ. Но въ отношеніи къ христіансту была ли реформа отрицаніемъ, какъ утверждаютъ славянофилы, или же утвержденіемъ, болѣе совершеннымъ признаніемъ и выраженіемъ основнаго христіанскаго принципа, какъ учитъ Кавелинъ?

Христіанство есть религія общечеловѣческая. Но общечеловѣческое, будучи противоположно національному, такъ какъ все національное ведетъ къ исключительности, обособленности, замкнутости, въ тоже время повидимому совпадаетъ съ индивидуальнымъ, личнымъ. Если христіанство требуетъ видѣть въ каждомъ своего брата, если оно запрещаетъ преслѣдовать и ненавидѣть враговъ, то подобныя требованія могутъ быть обращены только къ *личности*, а не къ народу. Христіанство требуетъ отъ человѣка, чтобы онъ былъ именно *человѣкомъ*, а не того, чтобы онъ былъ грекомъ, римляниномъ, нѣмцемъ, французомъ. Посему, обращаясь къ личности, индивидууму, христіанство вмѣстѣ съ тѣмъ выражаетъ требованія имѣющія характеръ общечеловѣческій, и чрезъ то самое отрицаетъ всякую національную исключительность. Дѣйствительно, какъ скоро въ древности мораль отрѣшилась отъ прежней своей связи съ политикою (въ школахъ стоической и эпикурейской), то при этомъ средоточіемъ ея, изъ котораго она исходитъ, и къ которому обращается, является уже не общество, не національность, а личность, индивиду-

умъ; а вмѣстѣ съ тѣмъ она становится космополитическою, отрицая всякую національную исключительность; ибо, по ученію стоической морали, истинный мудрецъ, т. е. добродѣтельный человѣкъ, есть гражданинъ міра, не принадлежитъ никакому государству, никакой націи. Можно сказать, что въ этомъ, разсматриваемомъ нами отношеніи, стоическая мораль въ древности была предчувствіемъ христіанской истины. Однакожъ только *предчувствіемъ*, т. е. она, какъ это было выражено еще Іустиномъ философомъ о всей греческой философіи, заключала въ себѣ только нѣкоторую часть истины, а не всю истину, и потому не свободна отъ заблужденія. Заблужденіе же это состояло именно въ *отрицаніи національности*, послѣдствіемъ чего былъ *к о с м о п о л и т и з м ъ*. Конечно, національная жизнь въ древнихъ государствахъ отличалась исключительностію, враждебностію ко всему чужому. Поэтому было справедливо отрицать эту исключительность, враждебность, но не самую національность. Христіанство не отрицало государства („воздадите Божія Богови, кесарева кесареви“), слѣдов. не отрицало начала національности, ибо государство не можетъ быть инымъ какъ только національнымъ. Отрицая принципъ національности, философская мораль въ древности отрицала вмѣстѣ съ тѣмъ и государство какъ такой общественный союзъ, который основанъ на принципѣ національности: она мечтала о всемірномъ государствѣ. Какъ древнеязыческая мораль, выработанная въ философскихъ школахъ не задолго до христіанства, была нѣкоторымъ предчувствіемъ истины, такъ новѣйшій соціализмъ есть *извращеніе* истины; первая явилась когда истины еще не было; послѣдній же возникъ уже при полномъ свѣтѣ истины, и потому могъ быть только извращеніемъ истины. И здѣсь, слѣдовательно, нѣтъ полной истины, какъ не было ея въ первой, и притомъ по той-же причинѣ,— по причинѣ отрицанія принципа національности, слѣдствіемъ чего въ соціализмѣ является такъ назыв. интернаціоналка. Итакъ ясно, къ чему ведетъ то начало личности, которое

признаетъ Кавелинъ существенно христіанскимъ принципомъ. Оно ведетъ къ *космополитизму.* Ибо хотя и признается возможнымъ обезпеченіе свободнаго развитія личности только въ государствѣ, но тѣ, которые видятъ въ этомъ единственную цѣль государства, вмѣстѣ съ тѣмъ требуютъ, чтобы государство было *космополитическимъ*, и потому въ сущности отрицаютъ государство, ибо государство можетъ быть только національнымъ. Отсюда видно, можно ли признать начало личности принципомъ существенно христіанскимъ? Христіанство не отрицаетъ принципа національности, а только просвѣтляетъ это начало началомъ человѣколюбія, очищаетъ его отъ исключительности, враждебности, и потому требованіе славянофиловъ, чтобы было признаваемо и сохраняемо во всей силѣ начало національности, народности, вовсе не заключаетъ въ себѣ отрицанія необходимости и важности общенія съ другими народами Напротивъ, если, какъ утверждаютъ славянофилы, русская народность преимущественно предъ всѣми проникнута началами христіанскими, то уже поэтому они должны признавать русскій народъ наиболѣе способнымъ и склоннымъ входить въ безпристрастное, чуждое всякой исключительности и враждебности,—общеніе съ другими народностями. Между тѣмъ можно ли признать неразборчивое заимствованіе того, что выработано чужими національностями, необходимымъ послѣдствіемъ и выраженіемъ такого общенія? А въ этомъ именно и заключается вопросъ, поставленный славянофильствомъ. Общеніе между христіанскими народами необходимо должно существовать, но это общеніе должно ли состоять въ томъ, чтобы одинъ народъ, пренебрегая своимъ собственнымъ, старался во что бы то ни стало усвоять принадлежащее другимъ народамъ и имъ свойственное? Общеніе, требуемое христіанствомъ, было бы между народами невозможно, если-бы ничего не было общечеловѣческаго; только общечеловѣческое подлинно есть общее достояніе, по справедливости принадлежащее всѣмъ народамъ. Слѣдовательно если, при общеніи съ другими народами, заимствованіе мо-

жетъ быть допущено, и даже неизбѣжно, то оно должно ограничиваться лишь тѣмъ, что есть общечеловѣческаго у другихъ народовъ, не касаясь ничего собственно національнаго.

Съ наибольшею очевидностію и ясностію выступаетъ общечеловѣческое въ области научной. Въ этой области добытое трудомъ ученыхъ извѣстной націи составляетъ пріобрѣтеніе не одной только этой націи, но и всѣхъ другихъ просвѣщенныхъ народовъ, становится достояніемъ всего человѣчества. Имѣя въ виду этотъ универсальный общечеловѣческій характеръ науки, многіе (напр. Лейбницъ), какъ извѣстно, пытались изобрѣсти и языкъ универсальный, который могъ бы служить орудіемъ науки для всѣхъ народовъ. Задача эта конечно не осуществима, однакожъ самое возникновеніе ея изъясняется лишь тѣмъ, что наука одна для всѣхъ народовъ. Извѣстно, изреченіе древняго мудреца, что въ наукѣ нѣтъ иного пути для царей кромѣ того, которымъ идутъ обыкновенные смертные. Однакожъ нельзя отрицать проявленія національныхъ свойствъ даже въ этой наиболѣе далекой отъ практической жизни, абстрактной, такъ сказать, разрѣженной сферѣ человѣческой дѣятельности. Само собою разумѣется, что въ наукахъ наиболѣе абстрактныхъ, чисто формальныхъ, каковы математическія, почти исчезаетъ всякій слѣдъ вліяній со стороны національнаго духа; тоже самое должно признать и относительно тѣхъ наукъ, гдѣ преобладающее значеніе принадлежитъ наблюденію, опыту, называемыхъ точными потому именно, что въ нихъ наименѣе участвуетъ свободная творческая производительность ума, на которой отпечатлѣваются свойства національнаго духа. Таковы науки естественныя. Однакожъ преобладающая склонность къ разработкѣ именно этихъ наукъ является послѣдствіемъ національныхъ свойствъ, и въ этомъ смыслѣ даже эти науки не свободны совершенно отъ воздѣйствія на нихъ свойствъ національнаго духа. Отъ чего напр. мы видимъ у Французовъ и Англичанъ пре-

обладающую склонность къ наукамъ математическимъ и естественнымъ? Отъ того, что тѣ и другіе обладаютъ умомъ, котораго сильную сторону составляютъ такія качества какъ острота, точность, проницательность, слабая же сторона заключается въ недостаткѣ глубины, въ поверхностности. Такой умъ наиболѣе годенъ, очевидно, къ разработкѣ наукъ формальныхъ и точныхъ, но пріемы и формы мысли, обыкновенно практикуемыя въ этихъ наукахъ, такой умъ естественно окажется склоннымъ переносить и въ науки совершенно иного характера, именно въ науки гуманныя. Отсюда объясняется господство такихъ направленій мысли у англичанъ и французовъ, каковы: *сенсуализмъ*, *эмпиризмъ*, *позитивизмъ*. Совершенно иное мы видимъ у нѣмцевъ. Нѣмецкій умъ отличается качествами противоположными, именно: сильную сторону его составляютъ глубина и широта, много-сторонность воззрѣнія, слабая же сторона заключается въ недостаткѣ ясности, точности и опредѣленности. Естественно, что такой умъ наиболѣе долженъ быть склоненъ къ разработкѣ наукъ историческихъ, филологическихъ, философскихъ и вообще гуманныхъ, гдѣ наиболѣе представляется простора для проявленія означенныхъ качествъ; пріобрѣтаемое въ области названныхъ наукъ стремленіе къ углубленію въ изслѣдуемый предметъ, будучи перенесено въ область естественныхъ наукъ, порождаетъ склонность къ нѣкотораго рода мистицизму, примѣромъ чего могутъ служить разныя натурфилософскія теоріи.

Предъидущія замѣчанія приводятъ къ тому заключенію, что хотя бы распространеніе у насъ западнаго просвѣщенія дѣйствительно ограничивалось сферою общечеловѣческаго содержанія этого просвѣщенія, т. е., состояло въ заимствованіи научныхъ знаній, и въ такомъ случаѣ это заимствованіе не обошлось бы безъ примѣси элементовъ чисто національныхъ. Между тѣмъ слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что даже въ научной области усвоеніе западнаго просвѣщенія имѣло предметомъ своимъ не столько самую науку,

сколько разнаго рода теоріи, взгляды и направленія идей, корни которыхъ заключались не въ одной только наукѣ, но и въ условіяхъ жизни западныхъ народовъ. Въ этомъ смыслѣ Хомяковъ не безъ основанія могъ сказать, что мы заимствовали не просвѣщеніе, а самую жизнь у западныхъ народовъ. Вмѣсто науки у насъ съ успѣхомъ распространялись нѣмецкій мистицизмъ и романтизмъ, французскій скептицизмъ и сенсуализмъ, а впослѣдствіи снова нѣмецкій идеализмъ. По этой причинѣ русскіе люди, и по своимъ понятіямъ, взглядамъ, по своимъ вкусамъ и настроеніямъ, иногда даже по образу жизни, по своимъ привычкамъ, являлись то французами, то нѣмцами, то англичанами. Подобныя превращенія, происходившія нерѣдко съ изумительною легкостію, давали поводъ говорить о необычайной воспріимчивости русскаго человѣка, причемъ однако большею частію оставляли безъ вниманія обратную, не совсѣмъ утѣшительную сторону этой удивительной способности сдѣлаться и быть кѣмъ угодно, только не самимъ собою, именно: отсутствіе устойчивости, рѣшительной опредѣленности, твердыхъ основъ въ понятіяхъ и въ жизни. Въ недавнее время тѣже факты изумительной воспріимчивости, отзывчивости русскихъ людей послужили основаніемъ къ тому смѣлому выводу, высказанному *Достоевскимъ* въ извѣстной рѣчи о Пушкинѣ, что „сила духа русской народности есть не что иное какъ стремленіе ея въ конечныхъ цѣляхъ своихъ ко *всемірности* и ко *всечеловѣчности*", что „назначеніе русскаго человѣка есть всеевропейское и всемірное", что „стать настоящимъ русскимъ, стать вполнѣ русскимъ можетъ быть и значитъ только (въ концѣ концовъ) стать братомъ всѣхъ людей, *всечеловѣкомъ*". „Для настоящаго русскаго, говоритъ далѣе Достоевскій, Европа и удѣлъ всего великаго арійскаго племени такъ же дороги, какъ и сама Россія, какъ и удѣлъ своей родной земли; потому что нашъ удѣлъ и есть *всемірность*, и не мечемъ пріобрѣтенная, а силой братства и братскаго стремленія нашего къ возсоединенію людей". (Дневникъ пис. 1880 г. стр. 16—17).

IX.

Къ сожалѣнію начало названной рѣчи Достоевскаго не вполнѣ сходится съ концомъ, гдѣ выражено сейчасъ указанное предположеніе о всечеловѣческомъ предназначеніи нашего народа. Въ началѣ рѣчи говорится о Пушкинѣ, что онъ первый „отыскалъ и геніально отмѣтилъ того несчастнаго скитальца въ родной землѣ, того историческаго русскаго страдальца, который столь исторически необходимо явился въ *оторванномъ* отъ народа обществѣ нашемъ.“ Понятіе же объ этихъ скитальцахъ Достоевскій даетъ такое: „эти русскіе бездомные скитальцы, говоритъ онъ, продолжаютъ и до сихъ поръ свое скитальчество, и еще долго кажется не исчезнутъ. И если они не ходятъ уже въ наше время въ цыганскіе таборы искать у цыганъ въ ихъ дикомъ своеобразномъ бытѣ своихъ міровыхъ идеаловъ и успокоенія на лонѣ природы отъ сбивчивой и нелѣпой жизни нашего русскаго интеллигентнаго общества, то все равно *ударяются въ соціализмъ*, котораго еще не было при Алеко, ходятъ съ новою вѣрою на другую ниву и работаютъ на ней ревностно, вѣруя, какъ и Алеко, что достигнутъ въ своемъ фантастическомъ дѣланіи цѣлей своихъ и счастья не только для себя *самаго* (?), но и *всемірнаго*. Ибо русскому скитальцу необходимо именно всемірное счастіе, чтобъ успокоиться.“ Стр. 9-я. Значитъ въ русскихъ скитальцахъ, которые „ударяются въ соціализмъ“, мы должны видѣть выраженіе истиннаго смысла реформы Петровой и предназначенія нашего народа. Правда, можно сказать, что хотя въ этихъ скитальцахъ несомнѣнно проявляется основная черта русскаго народнаго генія, такъ какъ они ищутъ не своего, а *всемірнаго* счастія, однако черта эта представляется въ нихъ въ искаженномъ видѣ. Ибо русскій скиталецъ,—это, по выраженію Достоевскаго, „всего только оторванная, носящаяся по воздуху былинка“. „Это *отвлеченный* человѣкъ, это безпокойный мечтатель во всю его жизнь“. „Человѣкъ этотъ заро-

дился въ началѣ втораго столѣтія послѣ великой Петровской реформы, въ нашемъ интеллигентномъ обществѣ, *оторванномъ отъ народа*, отъ народной силы" (тамъ же). Но откуда эта оторванность отъ народа? Славянофилы признаютъ ее послѣдствіемъ реформы Петра. Не таковъ взглядъ Достоевскаго на эту реформу, чтобы и онъ могъ вполнѣ сойтись съ этимъ мнѣніемъ славянофиловъ. „Что такое, читаемъ мы въ той же рѣчи,—для насъ Петровская реформа, и не въ будущемъ только, а даже и въ томъ, что уже было, произошло, что уже явилось во очію? Вѣдь не была же она для насъ только усвоеніемъ европейскихъ костюмовъ, обычаевъ, *изобрѣтеній и европейской науки*... Да, очень можетъ быть, что Петръ первоначально только въ этомъ смыслѣ и началъ производить ее, т. е. въ смыслѣ ближайше утилитарномъ, но впослѣдствіи, въ дальнѣйшемъ развитіи имъ своей идеи, Петръ несомнѣнно повиновался нѣкоторому затаенному чутью, которое влекло его, въ его дѣлѣ, къ цѣлямъ будущимъ, несомнѣнно огромнѣйшимъ, чѣмъ одинъ только ближайшій утилитаризмъ. Такъ точно и *русскій народъ* не изъ одного только утилитаризма *принялъ реформу*, а несомнѣнно уже ощутивъ своимъ предчувствіемъ почти тотчасъ же нѣкоторую дальнѣйшую, несравненно болѣе высшую цѣль... Вѣдь мы разомъ устремились тогда къ самому *жизненному возсоединенію*, къ *единенію всечеловѣческому*. Мы невраждебно (какъ казалось должно бы было случиться), а дружественно, съ полною любовію *приняли въ душу нашу геніи чужихъ націй*, всѣхъ вмѣстѣ, умѣя инстинктомъ, почти съ самаго перваго шагу различать, *снимать противорѣчія*, *извинять* и *примирять различія*, и тѣмъ уже выказали готовность и наклонность нашу, намъ самимъ только что объявившуюся и сказавшуюся, ко всеобщему, общечеловѣческому возсоединенію со всѣми племенами великаго арійскаго рода". Стр. 18-я. Итакъ оказывается, что реформа Петра была дѣломъ, вполнѣ согласнымъ съ духомъ народа, который пошелъ въ направленіи, даннымъ этою реформою,

даже далѣе чѣмъ предполагалъ въ началѣ самъ Петръ, ибо духъ народа требовалъ не ограничиваться ближайшими утилитарными цѣлями. Слѣдовательно, идти по пути указанному Петромъ не значило оторваться отъ народа. Откуда же оторванность? Въ замѣчаніяхъ своихъ противъ Градовскаго, по поводу рѣчи, приложенныхъ къ самой рѣчи, Достоевскій между прочимъ высказалъ слѣдующее возраженіе: „Позвольте же спросить, что вы подъ нимъ (просвѣщеніемъ) разумѣете: науки Запада, полезныя знанія, ремесла или просвѣщеніе духовное? Первое, т. е. науки и ремесла, дѣйствительно не должны насъ миновать, и уходить намъ отъ нихъ дѣйствительно некуда, да и незачѣмъ. Согласенъ тоже вполнѣ, что не откуда и получить ихъ кромѣ какъ изъ западно-европейскихъ источниковъ, за что хвала Европѣ и благодарность наша ей вѣчная. Но вѣдь подъ просвѣщеніемъ я разумѣю—свѣтъ духовный, озаряющій душу, просвѣщающій сердце, направляющій умъ и указывающій ему дорогу жизни... Такое просвѣщеніе намъ нечего черпать изъ западно-европейскихъ источниковъ. Я утверждаю, что нашъ народъ просвѣтился уже давно, принявъ въ свою суть Христа и ученіе Его". Стр. 21-я. Итакъ, повидимому, дѣло въ томъ, что мы не ограничились заимствованіемъ наукъ и ремеслъ, а старались усвоить и просвѣщеніе западныхъ народовъ и чрезъ то пренебрегли своимъ, народнымъ. Не въ этомъ ли состоитъ оторванность отъ народной жизни? Но какъ съ этимъ примирить то утвержденіе Достоевскаго, что не иное что либо, а духъ народа, въ темномъ предчувствіи своего міроваго предназначенія, побуждалъ, не ограничиваясь заимствованіемъ знаній и ремеслъ, идти далѣе—до „принятія въ душу геніевъ другихъ націй", до „возсоединенія со всѣми племенами". Какъ все это понимать, если не нужно было и незачѣмъ намъ черпать духовное просвѣщеніе изъ западно-европейскихъ источниковъ?... Достоевскій говоритъ, что намъ точно необходимы науки и ремесла, и что ни откуда мы не можемъ получить ихъ какъ только отъ

Запада. Но почему же именно ремесла и науки у насъ такъ мало процвѣтаютъ, и даже вовсе не процвѣтаютъ? По мнѣнію Достоевскаго, даже Петръ только въ началѣ реформы руководился утилитарными побужденіями. Однако, на самомъ дѣлѣ и доселѣ господствуетъ у насъ утилитарный взглядъ на науку, между тѣмъ какъ именно относительно науки должно признать наименѣе умѣстнымъ такой взглядъ. Чѣмъ все это объяснить какъ не тѣмъ, что у насъ всегда было стремленіе къ усвоенію не собственно наукъ и ремеслъ, а просвѣщенія, т. е. того, что, по мнѣнію Достоевскаго, намъ не слѣдуетъ заимствовать, такъ какъ мы имѣемъ свое духовное просвѣщеніе? Мы заимствуемъ лишь то, что является плодомъ научнаго развитія на Западѣ и успѣховъ гражданственности, а не самую науку и гражданственность. Отъ этого происходитъ тотъ отвлеченный характеръ, свойственный нашему просвѣщенію, который славянофилы справедливо ставятъ въ укоръ этому просвѣщенію. Странно было бы обвинять науку въ отвлеченности; наука, какъ наука, и не можетъ быть иною,—но въ томъ то и дѣло, что не науки на самомъ дѣлѣ мы заимствовали; просвѣщеніе наше состоитъ въ томъ, что разнаго рода идеи, теоріи, а также формы быта, учрежденія, связанныя на Западѣ съ извѣстными историческими условіями, мы старались усвоить *отрѣшенно* отъ этихъ условій, съ которыми они имѣютъ органическую связь, и навязать ихъ русской дѣйствительности также безъ всякаго вниманія къ условіямъ этой дѣйствительности. Да и возможно ли въ самомъ дѣлѣ заимствовать науки и ремесла? Можно заимствовать научныя воззрѣнія, теоріи, произведенія научнаго характера, но не науку; наука вѣдь есть не столько извѣстная совокупность уже выработанныхъ знаній и идей, сколько самая дѣятельность, плодомъ которой являются эти знанія и идеи, и въ этомъ смыслѣ очевидно можетъ быть усвоена только чрезъ *самостоятельный* трудъ изученія, чего именно и желаютъ и требуютъ славянофилы, когда возстаютъ противъ слѣпаго покло-

ненія западнымъ авторитетамъ. Тоже должно сказать и о ремеслахъ: мы заимствовали и заимствуемъ продукты иностранной промышленности, но самая промышленность можетъ быть насаждена очевидно лишь посредствомъ спеціальнаго изученія разнаго рода производствъ, и созданія условій благопріятствующихъ возбужденію и развитію собственной производительности.

Итакъ мы заимствовали и даже продолжаемъ заимствовать изъ западныхъ источниковъ не науки и ремесла, а именно то, что можно назвать просвѣщеніемъ (цивилизація, культура), чего, какъ полагаетъ Достоевскій, не должно заимствовать. Если же такъ, то какой смыслъ послѣ этого имѣетъ утвержденіе Достоевскаго, что реформа Петра была принята духомъ народа, и даже была поведена далѣе, чѣмъ предполагалъ въ началѣ самъ Петръ? Зачѣмъ въ такомъ случаѣ онъ говоритъ объ оторванности интеллигентнаго класса отъ народа, если, какъ оказывается, этотъ классъ всегда дѣйствовалъ въ духѣ народа?

Дѣло въ томъ, что Достоевскій задался мыслію примирить между собою западничество и славянофильство. На это онъ самъ указываетъ въ предисловіи къ своей рѣчи (см. стр 5-ю). Самое же примиреніе, какъ это видно изъ предъидущаго, состоитъ въ слѣдующемъ:

Славянофиламъ всегда казалось, что въ чрезмѣрной погонѣ за чужеземнымъ мы можемъ утратить народный характеръ, подвергнуться обезличенію; напротивъ западниковъ всего болѣе устрашала національная исключительность, замкнутость въ себя, разобщенность. Но подобныя опасенія, какъ на сторонѣ славянофиловъ, такъ и на сторонѣ западниковъ, происходятъ лишь отъ недоразумѣнія. Ибо стремленіе къ общенію съ другими народами прямо заключено въ духѣ русскаго народа, слѣдоват. послѣдствіемъ такого стремленія не можетъ быть утрата народности. Съ другой стороны не возможна также исключительность, враждебность въ отношеніи къ чужеземному, коль скоро общитель-

ность есть народное свойство русскаго человѣка. Русскій народъ не нуждается въ западномъ просвѣщеніи, такъ какъ онъ имѣетъ свой источникъ духовнаго просвѣщенія—въ православной вѣрѣ. Значитъ ли это, что русскій народъ долженъ чуждаться другихъ народовъ? Но самое это духовное просвѣщеніе, принадлежащее русскому народу, влечетъ его къ общительности. Такимъ образомъ оказывается, что именно въ томъ, чего русскій народъ не заимствовалъ и не имѣетъ надобности заимствовать отъ западныхъ народовъ, въ своемъ духовномъ просвѣщеніи, онъ достигаетъ значенія общечеловѣческаго; *народное* совпадаетъ здѣсь съ *общечеловѣческимъ*. Русскій народъ, по мнѣнію западниковъ, можетъ сдѣлаться причастнымъ къ общечеловѣческому только чрезъ усвоеніе западной цивилизаціи. Достоевскій противъ этого мнѣнія утверждалъ, что русскій народъ самъ по себѣ, въ своемъ духовномъ просвѣщеніи, вполнѣ обладаетъ общечеловѣческимъ. Славянофилы народное ставили выше общечеловѣческаго; западники наоборотъ послѣднее ставили выше. Достоевскій старался доказать, что для русскаго народа, какъ народа христіанскаго по преимуществу, нѣтъ никакого раздѣленія между тѣмъ и другимъ. Противъ этого тезиса слѣдуетъ однако замѣтить, что хотя національность есть необходимая форма проявленія религіозной вѣры, какъ выше показано, однако отождествленіе религіозной вѣры съ народностію нельзя не признать заблужденіемъ. Такое отождествленіе ведетъ къ тому заключенію, что православіемъ мы должны дорожить, какъ необходимою принадлежностію народной жизни, подобно тому какъ мы дорожимъ своимъ національнымъ языкомъ, народными обычаями, нравами; мы дорожимъ всѣмъ этимъ не потому, что все это у насъ лучше, чѣмъ у другихъ народовъ, а потому что мы сроднились со всѣмъ этимъ. Слѣдовало бы поэтому что и православіемъ также мы должны дорожить не потому что оно превосходнѣе другихъ религій, а въ силу привычки къ нему. На самомъ дѣлѣ православіе должно быть дорого

для насъ единственно потому, что мы видимъ въ немъ *истину.*

Въ истинѣ мы убѣждаемся посредствомъ ея изслѣдодованія и изученія. Отсюда долгъ вѣрующаго знать и изучать свою вѣру. Но религіозная истина не есть однако теоретическая, или только теоретическая. Поэтому кромѣ изученія, опытъ жизни есть другой важнѣйшій путь къ убѣжденію въ истинѣ ея. Такъ какъ для православнаго человѣка православіе есть истина, то понятно, что онъ не можетъ не желать и не стремиться къ тому, чтобы и всѣ люди познали и испытали туже истину. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что православному человѣку должно быть свойственно стремленіе къ „всечеловѣчности“. Но можетъ ли русскій человѣкъ желать и домогаться, чтобы всѣ люди сдѣлались русскими? „Если захотите вникнуть въ нашу исторію послѣ Петровской реформы, говоритъ Достоевскій, вы найдете уже слѣды и указанія этой мысли, этого мечтанія моего (о всемірности русскаго народа), если хотите, въ характерѣ общенія нашего съ европейскими племенами, даже въ государственной политикѣ нашей. Ибо что дѣлала Россія во всѣ эти два вѣка въ своей политикѣ какъ не служила Европѣ можетъ быть гораздо болѣе чѣмъ себѣ самой? Не думаю, чтобъ отъ неумѣнья лишь нашихъ политиковъ это происходило“. Стр. 18-я. Выходитъ, такимъ образомъ, что политика наша, не смотря на служеніе ея не интересамъ народа, а интересамъ Европы, и даже по этому самому, была *народною.* И къ этому выводу неизбѣжно должно привести смѣшеніе религіозной вѣры съ народностію. Религія точно требуетъ *самоотверженной* любви къ человѣчеству. Но должно же различать политику отъ религіи. Выше было замѣчено, что христіанство не отрицаетъ государства; однако и не смѣшиваетъ себя съ нимъ, ибо собственно принадлежащая христіанству область дѣйствія есть церковь, а не государство. Религія можетъ и должна оказывать лишь извѣстное вліяніе на различныя государственныя отношенія. Такъ ре-

лигія обязываетъ, по долгу человѣколюбія, оказывать въ политикѣ должное вниманіе и уваженіе къ справедливымъ и законнымъ интересамъ другихъ народовъ; съ своей стороны народность требуетъ при этомъ, чтобы внимательность къ чужимъ интересамъ не доходила до пренебреженія своихъ. Такъ, для защиты народныхъ интересовъ, бываетъ иногда неизбѣжна война; но религія осуждаетъ всякую жестокость въ отношеніи къ врагу, и если воинъ почтилъ человѣческое достоинство въ лицѣ своего врага и оказалъ ему милосердіе, то онъ поступилъ какъ христіанинъ [1]).

„Мы дорожимъ народностію потому, говоритъ Ю. Самаринъ, что въ ней мы видимъ жизненное осуществленіе (!) началъ *истинныхъ*, въ сравненіи съ тѣми, которыя внесены романскими и германскими племенами, которыя намъ представляются *односторонними*, т. е. относительно ложными“.— „Для насъ, какъ и для всѣхъ, цѣль составляетъ *истина*, а не *народность*; но мы говоримъ о народности и изъ словъ нашихъ, *по видимому*, вытекаетъ, что народность для насъ есть цѣль потому, что *въ настоящее время, вслѣдствіе всего воспитанія нашего,* мы стоимъ не на истинной, а на *инородной* точкѣ зрѣнія“... Стр. 151, т. 1-й.

Если сказанное здѣсь сравнимъ съ тѣмъ общепринятымъ у славянофиловъ положеніемъ, что въ католичествѣ проявилась стихія романская, а въ протестантствѣ—германская, то оказывается, что мы, заимствуя западное просвѣщеніе, по теоріи славянофильской, на самомъ дѣлѣ не вышли на путь общечеловѣческаго развитія, а скорѣе сошли

---

[1]) Мысль—примирить славянофильство съ западничествомъ вполнѣ справедлива и достойна всякаго сочувствія. Но можно ли признать удачнымъ рѣшеніе этой задачи, коль скоро говорится съ одной стороны, что русскій народъ обладаетъ своимъ духовнымъ просвѣщеніемъ, и ни въ какомъ иномъ не нуждается, а съ другой стороны мы читаемъ, что славянофилы готовы признать „всю законность стремленія западниковъ въ Европу, всю законность даже *самыхъ крайнихъ увлеченій и выводовъ* ихъ, и объясняли эту законность чисто русскимъ, народнымъ стремленіемъ нашимъ, совпадаемымъ съ самымъ духомъ народнымъ“? стр. 5-я.

съ этого пути, ибо приняли *инородное*, слѣд. не общечеловѣческое, и пренебрегли истиною, хотя усвоенною *нашимъ народомъ*, но имѣющею значеніе общечеловѣческое, а не народное именно потому, что это *истина*, такъ какъ истина ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть аттрибутомъ народности. Итакъ вотъ какой видъ, на основаніи приведенныхъ словъ, получаетъ противоположность между славянофильствомъ и западничествомъ. Западники говорятъ, что Петръ В. разбилъ кору національной исключительности и чрезъ него мы выступили въ область общечеловѣческаго развитія, и что это такъ именно и должно быть; славянофилы напротивъ утверждаютъ, что просвѣщеніемъ, имѣющимъ общечеловѣческое достоинство, мы уже обладаемъ помимо Запада; западное же просвѣщеніе, введеное Петромъ В., не только не освобождаетъ отъ національной исключительности, а напротивъ навязываетъ намъ эту исключительность, свойственную чуждымъ для насъ національностямъ. Зачѣмъ же послѣ этого мы постоянно встрѣчаемъ у славянофиловъ рѣчь о народности? Вѣдь въ сущности они отстаиваютъ общечеловѣческое, а не народное. Ибо если дорого намъ православіе потому именно что въ немъ *истина*, то уже нельзя говорить о православіи какъ атрибуттѣ народности. Православіе какъ истина *вселенская*, т. е. предназначенная къ господству во всемъ человѣчествѣ, есть вѣдь ученіе догматическое и церковно-практическое, и хотя обнаруживаетъ свое вліяніе на духъ русскаго народа въ бытѣ народномъ, однако не есть самый этотъ бытъ; между тѣмъ славянофилы обыкновенно разумѣютъ народный бытъ, когда говорятъ о православіи какъ отличительномъ характерѣ русскаго народа. Даже когда истина достигается усиліями извѣстной національности, и тогда она не можетъ считаться достояніемъ этой національности, неотъемлемою ея принадлежностію. Тѣмъ болѣе нельзя считать народнымъ достояніемъ истину, которая сообщена извѣстному народу и только хранится имъ, а не была имъ выработана. Правда,

при усвоеніи истиннаго ученія, духъ народа можетъ покорить и видоизмѣнить принятую истину, наложивъ на нее свою печать. Но тогда это уже не будетъ чистая истина, а съ примѣсью чуждаго ей національнаго элемента; или же она будетъ усвоена не вполнѣ, а только частію; тогда это ограниченіе, какъ произведенное ограниченнымъ національнымъ духомъ, также должно быть отброшено какъ не принадлежащее самой истинѣ. Коль скоро же отношеніе къ принятой и усвоенной истинѣ таково, что эта истина удерживается во всей цѣлости и неприкосновенности, хранится неизмѣнною, то какимъ образомъ въ этомъ случаѣ народность можно еще связывать съ хранимою народомъ истиною? Православіе безспорно глубокое и рѣшительное вліяніе оказало на бытъ и характеръ русскаго народа, и потому дѣйствительно этотъ характеръ неотдѣлимъ отъ православія, т. е. не можетъ быть понятъ иначе какъ въ связи съ православіемъ; но нельзя сказать наоборотъ, что православіе также неотдѣлимо отъ русской и даже славянской народности. Ибо православіе можетъ проявить равную силу и во всякой другой народности. Итакъ одно изъ двухъ. Или православіе составляетъ неотъемлемый аттрибутъ русской народности, то есть въ православіи также проявилась славянская стихія, какъ въ католичествѣ романская, а въ протестантствѣ— германская; тогда западники правы, говоря о необходимости для насъ общечеловѣческаго развитія; или же православіе, будучи само въ себѣ чистою безпримѣсною, свободною отъ всякаго національнаго ограниченія, истиною не есть отличительная принадлежность какой либо народности, а есть достояніе общечеловѣческое и хранится народомъ русскимъ не для себя лишь, а для всего человѣчества. Въ такомъ случаѣ какой будетъ имѣть смыслъ упрекъ въ оторванности отъ народной жизни? Тогда можетъ быть рѣчь лишь о томъ, истинно ли усвояемое нами западное просвѣщеніе, или ложно? Если это просвѣщеніе истинно, то оно не только не можетъ противиться въ чемъ либо религіозной истинѣ,

и угрожать ея нарушеніемъ, напротивъ оно должно служить къ укрѣпленію ея въ нашемъ сознаніи. Если же мы предположимъ, что это просвѣщеніе не истинно, или по крайней мѣрѣ не вполнѣ истинно, что оно заключаетъ въ себѣ ложь, тогда конечно послѣдствіемъ такого просвѣщенія будетъ уклоненіе отъ религіозной истины, тогда слѣдуетъ ожидать, что произойдетъ если не совершенное забвеніе, то потемненіе этой истины въ общемъ сознаніи. Очевидно такимъ образомъ, что оторванность отъ народной жизни сама по себѣ ничего не доказываетъ: важно не то, существуетъ ли эта оторванность, но то, отъ чего она происходитъ, если она есть, оттого ли, что самое просвѣщеніе ложно, или наоборотъ отъ того, что народная жизнь проникнута ложными началами, при чемъ оторванность была бы уже заслугою, преимуществомъ. Итакъ западное просвѣщеніе надлежало подвергнуть оцѣнкѣ не со стороны тѣхъ или иныхъ вошедшихъ въ него національныхъ элементовъ, а въ отношеніи къ истинности или ложности этого просвѣщенія.

X.

Не смотря на то, что былъ поставленъ вопросъ о народности въ наукѣ, не было ни указано, ни установлено такихъ воззрѣній въ наукѣ, которыя можно было бы признать именно народными.. Западники отрицали даже возможность подобнаго рода воззрѣній, ссылаясь на общечеловѣческій характеръ науки. Но утверждая что и въ наукѣ должна проявляться народность, славянофилы этимъ не могли отрицать общечеловѣческаго характера свойственнаго наукѣ, потому что только въ виду этого характера науки получаетъ свой смыслъ и означенное требованіе. Вопросъ очевидно состоялъ прежде всего въ томъ, что если намъ необходимо научное образованіе и мы должны заимствовать его у западной Европы, то должно ли это заимствованіе необходимо соединяться съ пренебреженіемъ ко всему, что выработано народною жизнію и что сдѣлалось ея достояніемъ въ теченіи всей предшествующей исторіи? Ужели наука иначе не можетъ быть усвоена нами какъ только путемъ совершеннаго отрицанія всего народнаго? Вполнѣ сознавая отрицательный харак-

теръ нашего просвѣщенія, западники не колеблясь утверждали, что отрицаніе прежняго народнаго быта съ принадлежащими этому быту понятіями и идеалами было для насъ необходимостію настолько же, насколько необходимо для насъ Европейское просвѣщеніе. Исторія сама привела насъ къ необходимости заимствованія Европейскаго просвѣщенія, —и въ этомъ смыслѣ можно сказать, что и самое отрицаніе всего прежняго, какъ послѣдствіе этой необходимости, есть дѣло совершенное жизнію самаго народа, а не произвольно внесено въ жизнь народа, и не можетъ поэтому считаться явленіемъ устранимымъ, котораго могло не быть и даже не должно быть. Но тутъ на сторонѣ западниковъ оказывается явное недоразумѣніе. Что дѣйствительно у насъ Европейское просвѣщеніе вело къ отчужденію отъ народной жизни и къ отрицанію ея, это для всякаго было очевидно, но западники возвели этотъ фактъ въ законъ, призвавъ его неминуемость, видя въ немъ историческую необходимость, вполнѣ согласную съ правильнымъ законосообразнымъ ходомъ развитія народной жизни, между тѣмъ какъ славянофилы считали этотъ фактъ явленіемъ ненормальнымъ, котораго можно и должно было избѣгнуть. Славянофилы безспорно имѣли основаніе такъ смотрѣть на отрицательныя проявленія новаго просвѣщенія у насъ въ Россіи. Основаніе же это, хотя быть можетъ и не вполнѣ ясно было ими сознаваемо, заключается въ томъ, что на самомъ дѣлѣ мы не науки заимствовали у Запада, которыя дѣйствительно имѣютъ характеръ общечеловѣческій и потому составляютъ общее достояніе, а *просвѣщеніе*. т. е. понятія, нравы, воззрѣніе, формы жизни, образовавшіяся на почвѣ исторической жизни Европейскихъ народовъ и стоявшія въ связи съ историческими условіями этой жизни совершенно отличными отъ условій нашей жизни. По крайней мѣрѣ для большинства образованныхъ классовъ Европейское просвѣщеніе, которымъ эти классы превозносились, заключалось не въ чемъ иномъ какъ въ усвоеніи иноземныхъ обычаевъ, нравовъ, понятій и взглядовъ, безъ всякаго вниманія къ историческому происхожде-

нію и значенію всего этого на западѣ [1]). Такимъ образомъ мы заимствовали не столько общечеловѣческое, сколько *инородное*, т. е. національное, а такъ какъ свойственное одной національности обыкновенно исключаетъ то, что свойственно другой, то отсюда послѣдствіемъ Европейскаго просвѣщенія и явилось у насъ отрицаніе народной жизни, или по крайней мѣрѣ отчужденіе отъ нея [2]). Если бы образованіе

---

[1]) Въ повѣсти графа В. А. Соллогуба *Тарантасъ* одно изъ лицъ, о которыхъ здѣсь повѣствуется, между прочимъ говоритъ: „Дворовый не что иное какъ первый шагъ къ чиновнику. Дворовый обритъ, ходитъ въ длиннополомъ сюртукѣ домашняго сукна... Дворовый уже пьянствуетъ и воруетъ, и важничаетъ и презираетъ мужика, который за него трудится и платитъ за него подушныя". По поводу этихъ словъ Бѣлинскій разсуждаетъ такъ: „Мы сами не охотники до чиновника, но тѣмъ не менѣе мы чужды всякаго несправедливаго и односторонняго недоброжелательства (!) къ сему почтенному члену нашего общества. Мы никакъ не можемъ согласиться, что лучшія сословія у насъ—мужикъ и баринъ, а худшее чиновникъ. Пусть образованіе чиновника трактирное... но есть въ этомъ и хорошая сторона, состоящая въ томъ, что *формы жизни чиновника близко подходятъ къ формамъ жизни барина...*; офицеръ, чиновникъ, ученый профессоръ, учитель, художникъ... *всѣ они находятся въ прямой противоположности съ формами жизни сословій, изъ которыхъ вышли.* И потому то, образовавшись, они спѣшатъ выйдти изъ своего сословія, съ которымъ чувствуютъ себя *на вѣкъ разорванными* чрезъ образованіе и слѣдоват. спѣшатъ увеличить собою чиновническое сословіе. Какъ? спросятъ насъ, да какое же отношеніе между музыкантомъ, напримѣръ, и чиновникомъ? Очень большое: *ихъ связываетъ одинаковость формъ жизни.* Скажемъ прямѣе: формы жизни чиновника могутъ быть нѣсколько грубѣе... формъ жизни барина, но сущность тѣхъ и другихъ одинакова.. *Между бариномъ и чиновникомъ существуетъ болѣе живая и крѣпкая связь, нежели между бариномъ и мужикомъ, купцомъ, духовнымъ...* Соч. Бѣлинск. ч. 9, стр. 343—345.

[2]) Разногласіе мнѣній, какимъ отличается наше общество, говоритъ С. Шевыревъ, проистекаетъ большею частію изъ разногласія въ духѣ семей, подверженномъ столь разнороднымъ западнымъ вліяніямъ. *Всѣ стихіи государствъ Европейскихъ съ ихъ образованіями* и *языками* входятъ сюда, и нарушаютъ единство жизни Русской. Съ одной стороны это разномысліе и разноязычіе могутъ современемъ образовать въ народѣ нашемъ великую, всемірную многосторонность характера, до какой человѣкъ ни въ какомъ племени не достигалъ еще; но съ другой *такое смѣшеніе угрожаетъ намъ*, особенно въ частныхъ лицахъ и цѣлыхъ поколѣніяхъ, *потерею нашей народности*,—необходимаго сосуда для возращенія въ себѣ духа человѣческаго,—и здѣсь то, противу сей крайности, благотворно дѣйствуетъ въ воспитаніи сила государственная, которая все разномыслящее единитъ и средоточитъ. Москвитянинъ, ч. IV, № 7-й (1842 г.) стр. 46-я.

у насъ состояло дѣйствительно въ усвоеніи науки, въ развитіи наукъ и искуствъ, тогда отрицаніе народной жизни не было бы необходимостію, потому что общечеловѣческое не только не исключаетъ національнаго, но напротивъ лишь въ формахъ національной жизни только и можетъ проявляться и преуспѣвать. Итакъ вотъ въ какомъ смыслѣ могла быть рѣчь о народности въ наукѣ. Славянофилы не могли не чувствовать, что наука, уже по причинѣ своего общечеловѣческаго характера, съ успѣхомъ можетъ развиваться только на почвѣ національной жизни. Ибо для усвоенія и дальнѣйшаго развитія науки необходима *самодѣятельность*, слѣд. *самобытность;* при одной подражательности наука не можетъ процвѣтать. Западники разсуждали такъ: намъ необходимо было бросить національную исключительность и выступить на путь общечеловѣческаго развитія, и это дѣйствительно произошло съ тѣхъ поръ какъ мы сблизились съ Европою и стали заимствовать Европейское просвѣщеніе. Но точно ли это произошло? возражали славянофилы. На самомъ дѣлѣ, говорили они, мы не выступили на путь общечеловѣческаго развитія. Вмѣсто усвоенія того, что имѣетъ дѣйствительно общечеловѣческое значеніе и достоинство, мы стали и доселѣ продолжаемъ заимствовать національные элементы и проявленія, имѣющія мѣстный и условный характеръ въ Европейскомъ просвѣщеніи, не обращая вниманія на то, что все это несродно русскому духу, несообразно съ историческими условіями русской жизни,—и вотъ почему пришли къ отрицанію этой жизни. „Западники правы,—разсуждалъ Достоевскій,—когда говорятъ о необходимости для насъ общечеловѣческаго развитія. Но если отличительный характеръ нашей народности заключается въ православіи, то сама по себѣ народность русская, помимо Европейскаго просвѣщенія, чрезъ православіе уже обладаетъ общечеловѣческимъ значеніемъ“. Здѣсь мы встрѣчаемся съ новымъ недоразумѣніемъ, но уже на сторонѣ славянофиловъ, которое однакожъ раздѣляли вмѣстѣ съ ними и западники, такъ что въ недо-

разумѣніи этомъ заключается весь узелъ вопроса. Дѣло въ томъ, что славянофилы вполнѣ ошибочно усвояли православію *исключительно* національное значеніе, подобно тому какъ западники столь же ошибочно придавали Европейскому просвѣщенію *цѣликомъ* значеніе общечеловѣческое. На самомъ же дѣлѣ и въ православіи и въ Европейскомъ просвѣщеніи общечеловѣческое соединяется съ національнымъ, и строго должно разграничивать тамъ и здѣсь одно отъ другаго, для избѣжанія путаницы въ сужденіяхъ и вредныхъ по своимъ послѣдствіямъ недоразумѣній. Славянофилы утверждали, что православіе имѣетъ у насъ значеніе народное. Соглашаясь въ этомъ съ славянофилами, западники естественмо должны были придти къ тому заключенію, что пока русскій народъ остается при одномъ православіи, онъ всецѣло погруженъ въ національную исключительность, и потому усвоеніе Европейскаго просвѣщенія есть единственный выходъ изъ такого состоянія національной исключительности, поколику означаетъ, по противоположности съ православіемъ, выступленіе на путь общечеловѣческаго развитія. На самомъ же дѣлѣ православіе, при несомнѣнно народномъ своемъ значеніи, само по себѣ, по своему содержанію и предназначенію, вмѣстѣ съ тѣмъ имѣетъ достоинство общечеловѣческое,—что именно и опускали прежде изъ виду какъ славянофилы такъ и западники; а потому Достоевскій, справедливо взявъ во вниманіе эту именно сторону православія, сдѣлалъ отсюда вполнѣ вѣрный выводъ, что хотя бы народъ русскій оставался при одномъ православіи, нельзя однако поэтому самому признать его непросвѣщеннымъ, т. е. чуждымъ идей, чувствъ и свойствъ, имѣющихъ общечеловѣческій характеръ. Но слѣдуя старому предразсудку, видя въ православіи знамя русской національности, какъ бы неотъемлемую собственность только русскаго народа, Достоевскій впадаетъ затѣмъ въ ошибку, когда въ силу общечеловѣческаго характера, принадлажащаго православію, всецѣло переноситъ этотъ же характеръ и на русскую

національность, отождествляя такимъ образомъ русскую національность съ православіемъ. Отождествленіе это есть общій пунктъ, въ которомъ Достоевскій сходится съ прежними славянофилами. Различіе же заключается въ томъ, что прежніе славянофилы обращали вниманіе главнымъ образомъ на то, что русскій народъ долженъ имѣть свой особый характеръ, иначе онъ былъ бы безличнымъ, не занималъ бы особаго мѣста въ исторіи,—и отсюда уже заключали, что слѣдовательно и православіе, какъ принадлежность русскаго народа, должно отличаться своимъ особымъ характеромъ отъ западныхъ вѣроисповѣданій и *не должно съ ними имѣть ничего общаго* (см. изложеніе воззрѣній Кирѣевскаго и Хомякова). Напротивъ Достоевскій выходилъ изъ той мысли, что православіе, какъ истинное христіанство, предназначено для всѣхъ народовъ, для всего человѣчества, и отсюда сдѣлалъ выводъ, что и русскій народъ, въ силу присущаго ему православія, предназначенъ къ тому, чтобы объединить и примирить собою всѣ народы и все человѣческое. Итакъ отождествленіе православія съ русскою народностію должно признать ошибочнымъ. Рѣчь можетъ быть только *о вліяніи* православія на русскую народность, и вопросъ можетъ быть только о томъ, насколько и въ чемъ именно проявилось и проявляется это вліяніе въ характерѣ русскаго народа. Но какъ бы вліяніе это ни было велико, во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что русскій народъ, и никакой другой, не въ состояніи всецѣло заключить и проявить въ себѣ истину православія во всемъ ея объемѣ, потому что одно и тоже православіе можетъ проявить свою воспитательную силу у различныхъ народовъ различно, съ разныхъ сторонъ. Такъ же точно и западники, какъ сказано, въ своихъ сужденіяхъ въ самомъ началѣ сдѣлали важную ошибку, приведшую ихъ къ ложнымъ заключеніямъ. Достаточно было поверхностнаго взгляда на европейскіе народы, чтобы видѣть, что у нихъ много общаго, и это общее главнымъ образомъ открывается въ наукахъ, искусствахъ, разработываемыхъ ими, а также въ учрежденіяхъ государственныхъ и общественныхъ. Имѣвуя

все это Европейскимъ просвѣщеніемъ, справедливо смотрѣли на него какъ на общечеловѣческое достояніе, но при этомъ опускали изъ виду, что во всѣхъ европейскихъ странахъ это просвѣщеніе заключало въ себѣ общечеловѣческое въ соединеніи съ элементами національными, имѣющими значеніе мѣстное и временное. Между тѣмъ смотря на Европейское просвѣщеніе какъ на общечеловѣческое достояніе, старались усвоять не только то, что есть въ немъ имѣющаго дѣйствительно общечеловѣческое значеніе, но также національные его элементы и даже главнымъ образомъ, подъ видомъ Европейскаго просвѣщенія, было переносимо на русскую почву условно національное и мѣстное, такъ какъ поверхностному взгляду представлялись прежде всего условныя формы и случайные частные элементы, и не общечеловѣческое содержаніе Европейскаго просвѣщенія.

Понятно само собою, что для надлежащаго разграниченія общечеловѣческаго отъ національнаго, и правильной оцѣнки этихъ сторонъ какъ въ православіи, такъ и въ Европейскомъ просвѣщеніи, требуется глубокое историко-философское изученіе и разумѣніе того и другаго, но этого именно недоставало въ надлежащей степени ни славянофиламъ, ни западникамъ. Поэтому неудивительно, что и болѣе частный вопросъ о значеніи и проявленіи русской народности въ одной изъ сферъ общечеловѣческаго развитія, именно въ наукѣ, этотъ вопросъ, поставленный славянофильствомъ, могъ вызвать только крайне шаткія и неопредѣленныя сужденія съ той и другой стороны. Мысль о проявленіи народности въ наукѣ вѣрна въ томъ отношеніи, что правильное и дѣйствительное усвоеніе науки вовсе не ведетъ къ отрицанію народности, напротивъ, самобытное, единственно плодотворное развитіе науки можетъ упрочиться только на почвѣ общаго національнаго развитія, на почвѣ національной жизни, при чемъ такъ или иначе отличительныя свойства народнаго духа необходимо должны отразиться въ разработкѣ науки и вообще въ развитіи научнаго образованія.

А такъ какъ научное образованіе у насъ доселѣ еще крайне слабо, и самобытнаго развитія науки все еще нѣтъ, ибо не существуетъ безкорыстной любви къ знанію и должнаго уваженія къ наукѣ,—то даже предположительно едва ли возможно утверждать что либо опредѣленное о проявленіи русской народности въ наукѣ. Притомъ же наука,—на что справедливо указывали западники,—дѣйствительно имѣетъ значеніе по преимуществу общечеловѣческое, и слѣдовательно черты національности въ состояніи и развитіи науки можно отмѣтить лишь тогда, когда эти черты вполнѣ выяснились и опредѣлились инымъ путемъ, въ иныхъ сферахъ,—и это въ томъ случаѣ, если упрочилось самобытное развитіе науки, чего, какъ сказано, мы о себѣ не можемъ еще утверждать.

Иное дѣло—художественная или такъ называемая изящная литература. Правда и въ этой области довольствовались въ началѣ механическимъ подражаніемъ иноземнымъ образцамъ. Но произведенія художественной литературы имѣютъ то важное преимущество сравнительно съ произведеніями научными, что они гораздо доступнѣе для большинства, а потому слѣдоват. сфера распространенія и дѣйствія ихъ на общество гораздо значительнѣе, самое же дѣйствіе ихъ притомъ несравненно полнѣе и могущественнѣе, поколику обнимаетъ всѣ стороны человѣческаго духа. Удивительно ли, что литература скоро сдѣлалась у насъ насущною потребностію общества? изъ нея оно почерпало все свое образованіе, которое было не столько научнымъ, сколько литературнымъ. Такъ какъ поэтому литература привлекала несравненно больше силъ, и такъ какъ притомъ важнѣйшее значеніе въ этой области принадлежитъ таланту, а недостатка талантовъ у насъ не было, то вотъ почему преимущественно въ этой области слѣдуетъ ожидать собственно національнаго развитія и проявленія національныхъ свойствъ. Дѣйствительно хотя Бѣлинскій и доказывалъ въ 1837 г. въ своей первой статьѣ („Литературныя мечтанія“),

что у насъ нѣтъ литературы, однакожъ это можно было утверждать лишь въ особенномъ спеціальномъ смыслѣ, потому что и тогда уже литература наша блистала такими именами, каковы Карамзинъ, Державинъ, Крыловъ, Грибоѣдовъ, Жуковскій, Пушкинъ и Гоголь. Посмотримъ же какіе взгляды и идеи были высказываемы относительно этой сферы національнаго творчества.

„Уже давно извѣстно, писалъ С. *Шевырев*ъ въ 1842 г., что литература всякой націи бываетъ (?) словеснымъ выраженіемъ всей ея жизни. Жизнь эта изъ многихъ элементовъ слагается—и смотря по развитію, болѣе или менѣе полному сихъ послѣднихъ, бываетъ болѣе или менѣе полно развитіе литературы. Древняя Русь въ жизни своей раскрыла три элемента главныхъ: первый, важнѣйшій, былъ элементъ Церкви чистый и духовный; второй государственный, третій—народный. Первый выразился у насъ въ богатой словесности церковной... Элементъ государственный сказался у насъ въ государственныхъ лѣтописяхъ, въ посланіяхъ, поученіяхъ и письмахъ Великихъ Князей и Царей древней Руси,... и въ актахъ государственныхъ. Наконецъ третій элементъ чисто народный выражался въ пѣсняхъ, сказкахъ, притчахъ, поговоркахъ... Церковная литература употребляла языкъ понятный народу; но имѣвшій нѣкоторыя свои особенныя формы, удалявшія его отъ языка обыкновеннаго. Литература народа выражалась на его живомъ, чистомъ (?) нарѣчіи, образовавшемъ особенныя поэтическія формы. Литература государственная, можно сказать, мирила обѣ этѣ стихіи, заимствуя нѣкоторыя формы отъ языка церкви и принаравливаясь согласно съ потребностями своими къ живому языку народа.—Но для полнаго развитія литературы нашей недоставало еще двухъ элементовъ—*ученаго* и *общественнаго*. Въ древней Руси не было науки, свободно развивающей умъ; не было общества, которое связуетъ всѣ прочіе элементы во едино, и даетъ имъ жизнь взаимную. Поэтому литература наша не могла при-

нять ни ученаго, ни общественнаго характера". — „Зерно Европейско-Русской литературы, посаженное Ломоносовымъ принесло во времена Екатерины всѣ плоды свои, какіе только оно могло принести. Это царствованіе... представляетъ полное развитіе литературнаго образованія по тѣмъ началамъ, какія положены были Ломоносовымъ"... „Ломоносовъ и Карамзинъ, эти два генія Русскаго слова, отправлялясь отъ началъ совершенно противоположныхъ, сошлись однако между собою въ главномъ результатѣ, въ отношеніи къ сокровищницѣ Словено-Русской, завѣщанной намъ величавою нашею древностію. Ломоносовъ освободилъ языкъ Русскій изъ подъ оковъ языка Словено-Церковнаго касательно его грамматики, но относительно выраженія, относительно слога, подчинилъ народный языкъ языку Словено-Церковному. Въ этомъ заключается великій его подвигъ... Карамзинъ отправился отъ начала совершенно противоположнаго: онъ обратилъ насъ къ формамъ общественнаго разговорнаго языка, который вновь (?) образовался взаимнымъ содѣйствіемъ Европейскаго воспитанія, основаннаго на языкахъ новыхъ, и стихіи національной, содержавшейся въ литературѣ и въ духѣ того общества, откуда вышелъ Карамзинъ"... „Сначала увлеченный новыми потребностями своихъ современниковъ, формою живой разговорной рѣчи, онъ какъ будто совершенно отвергнулъ ту связь по языку съ древнею Русью, на которую указалъ намъ Ломоносовъ. Но за то послѣ, когда тотъ же Карамзинъ принялся разсказывать намъ древнюю жизнь нашего отечества и перечиталъ для этой цѣли всѣ памятники нашего древняго слова, — онъ сошелся въ мысли съ своимъ предшественникомъ (Ломоносовымъ), и въ изящную оправу своей новой рѣчи вставлялъ чудные перлы и алмазы древне Русскаго языка, открытые имъ въ хранилищѣ завѣтной старины его. Слогъ послѣднихъ томовъ Исторіи Государства Россійскаго — яркое тому свидѣтельство". „Карамзину принадлежитъ подвигъ окончательнаго созданія нашей *общественной*

литературы... Жуковскій и Батюшковъ, въ свою очередь, извлекли новый русскій стихъ изъ живаго языка общественнаго; они низвели поэзію нашу съ высотъ Латино-Словенскаго Парнаса въ жизнь лучшаго свѣта, и облекли ее простою, но прекрасною одеждою живой Русской рѣчи. Вся эта школа вѣнчалась самою свѣтлою звѣздою поэтическаго генія Пушкина, который пошелъ еще далѣе, и сочеталъ поэзію художественную съ поэзіею народною". На основаніи этихъ соображеній С. Шевыревъ приходитъ къ слѣдующимъ выводамъ. Онъ говоритъ, что начиная отъ первой оды Ломоносова (1739 г.) до смерти Пушкина (въ 1837 г.), все это время распадается на два отдѣла, изъ которыхъ въ первомъ мы видимъ, какъ литература сверху дѣйствуетъ на общество, во второмъ—какъ общество съ своей стороны совершаетъ воздѣйствіе на литературу... При Ломоносовѣ чтеніе было напряженнымъ занятіемъ (Ломоносовъ былъ тоже въ литературѣ нашей, что Петръ В. въ жизни государственной. Въ лицѣ его русская словесность получила характеръ придворный и ученый и потому доступна была не многимъ); при Екатеринѣ оно стало роскошью образованности, привиллегіею избранныхъ; при Карамзинѣ необходимымъ признакомъ просвѣщенія; при Жуковскомъ и Пушкинѣ потребностію общества". Такимъ образомъ „кругъ дѣйствія литературнаго распространяется болѣе и болѣе". „Новое литературное образованіе нашего отечества, тѣсно связанное съ жизнію общественною..., всходитъ какъ солнце и сначала золотитъ однѣ вершины горъ, а потомъ мало по малу проникаетъ лучами и въ глубокія долины. (Москвитянинъ, 1842 г. № 1-й стр. VI—XII). Итакъ въ древней Руси не было литературы, которая была бы выраженіемъ общества и потому имѣла бы общественное значеніе, такъ какъ не существовало самаго общества. Общественная жизнь была создана въ Россіи Петромъ В. Съ тѣхъ поръ и литература получаетъ значеніе общественное; является взаимодѣйствіе между обществомъ и литературою. Но по мѣрѣ

того какъ литература стала сближаться съ обществомъ и сдѣлалась потребностію общественной жизни, выраженіемъ идей, обращавшихся въ обществѣ, интересовъ, стремленій общества, не долженъ ли былъ понизиться уровень литературы въ зависимости отъ того, что уровень образованія въ нашемъ обществѣ никогда не былъ и не могъ быть высокимъ? Дѣйствительно уже въ той статьѣ („Взглядъ на современное направленіе русской литературы“), изъ которой выше приведены выдержки, С. Шевыревъ жалуется на упадокъ литературы, сильно порицаетъ меркантильный харак теръ журнализма того времни. Въ первой же критической статьѣ той же книжки Москвитянина по поводу этого упадка литературы вотъ что говоритъ С. Шевыревъ: „Наше время, судя по всѣмъ его признакамъ, должно быть временемъ перехода въ литературѣ. Если изъ всего дурнаго полезно извлекать доброе,—то и мы изъ нашего современнаго безплодія можемъ извлечь нѣкоторыя благопріятныя заключенія. Можетъ быть, этотъ отдыхъ дастъ намъ время углубиться въ самихъ себя, узнать вѣрнѣе наше прошедшее, поискать въ немъ новыхъ источниковъ, новыхъ силъ и зародышей для будущего, болѣе соотвѣтствующихъ духу народному... До сихъ поръ въ литературѣ мы были увлечены болѣе внѣшнею жизнію Запада; мы откликались ему по своему, мы были часто его отголоскомъ... Теперь же наступила для насъ необходимая пора внутренняго развитія... Естественно мы дошли до того заключенія, что полнаго самопознанія достигнуть мы не можемъ, если не раскроемъ передъ собою всю нашу первобытную Русскую древность, если не скажемъ себѣ, чѣмъ мы были прежде, когда выражалось въ Русской жизни одно чистое *наше цѣльное, народное бытіе*, не принявшее еще въ себя никакой примѣси чуждой... Блистательная, пышная Европейская внѣшность, которою мы увлекались до сихъ поръ, начинаетъ отзываться страшною пустотою въ современной словесности нашей.“ Вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь же объясняется, какова была та первобытная Русская

древность, познаніе которой Шевыревъ признаетъ необходимымъ для оживленія и даже преобразованія словесности въ духѣ народности. „Касательно языка, говоритъ онъ, нельзя незамѣтить того важнаго преимущества, которое съ самыхъ первыхъ временъ имѣла наша Церковъ предъ западною. Тамъ мертвый латинскій языкъ, доступный только однимъ ученымъ людямъ, вовсе чуждый народу, и потому лишенный всякаго дѣйствія... У насъ же было искони живое, Словяно-Русское слово, соединяющее въ себѣ два великія превосходства: все Словенское величіе, необходимое для Церкви, ограждающее уста ея отъ выраженій простонародія, отъ языка обиходнаго,.. и всю Русскую простоту, всю совершенно ясную вразумительность, безъ которой слово Церкви падало бы безъ всякаго дѣйствія на почву безплодную. Въ этомъ важномъ преимуществѣ нашей Церкви заключается главная причина того, почему жизнь религіозная могла такъ скоро проникнуть въ жизнь всего народа, слиться съ нею, войти во всѣ ея составы, во все существо ея, и освятить всѣ ея обряды, весь внѣшний бытъ ея христіянскимъ значеніемъ. Въ самомъ дѣлѣ, гдѣ же мы найдемъ такое полное, цѣльное сліяніе религіи христіанской съ жизнію народа, какъ не въ древней нашей Руси? Конечно нигдѣ, ни въ какой иной странѣ.... На западѣ никогда не было такого полнаго сочетанія жизни религіозной съ народною, какое видимъ мы въ древнія времена нашего отечества. Христіанство тамъ являлось болѣе силою *общественною*: оно прославилось многими полезными учрежденіями, оно совершило добрыя измѣненія въ политическомъ быту народовъ. У насъ же въ древней Руси христіанство дѣйствовало не столько на общество, сколько на *отдѣльнаго* человѣка, на его *внутреннюю* личность, освящая всю жизнь его особеннымъ значеніемъ. На западѣ оно образовывало человѣка *общественнаго*, *внѣшняго;* у насъ же оно развивало человѣка *внутреняго*, христіанина въ собственномъ смыслѣ“. Стр. 219—221. Итакъ ясно, что, по воззрѣніямъ Шевырева, литература у насъ призвана была пос-

лужить орудіемъ того общественнаго образованія, котораго недоставало древней Руси, и которое въ западной Европѣ было создано самымъ христіанствомъ. Образованіе это чисто внѣшнее въ противоположность тому внутреннему образованію, которымъ обладала древняя Русь, а потому оно не только не исключаетъ собой этого послѣдняго, напротивъ внутреннее образованіе, бывшее въ древней Руси, образованіе чисто христіанское,—необходимо должно послужить восполненіемъ недостаточности односторонне внѣшняго образованія, возникшаго подъ вліяніемъ сближенія съ западною Европою, для котораго органомъ служитъ литература. Внутреннее образованіе, долженствующее восполнить собою недостаточность внѣшняго литературнаго образованія, сохранилось у насъ послѣ реформы Петра только въ низшихъ слояхъ народа, которыхъ Европейское вліяніе не коснулось, такъ какъ еще въ древности у насъ христіанство слилось съ народною жизнію; отсюда понятно, что восполненіе недостаточности литературнаго образованіи или что тоже,-усовершеніе литературы чрезъ усвоеніе внутренняго христіанскаго образованія, могло послѣдовать лишь путемъ сближенія литературы съ народною жизнью, посредствомъ внесенія въ область литературы элементовъ чисто народныхъ и сліяніе этихъ элементовъ съ элементами иноземнаго происхожденія. Къ чему ведетъ одно внѣшнее образованіе, безъ надлежащаго восполненія его путемъ образованія внутренняго, духовнаго, это можно видѣть на примѣрѣ французской литературы, имѣвшей у насъ наибольшее вліяніе [1]).

---

[1]) „Франція создала себѣ кумиръ, говоритъ С. Шевыревъ, которому поклонился въ ней человѣкъ и предъ которымъ заклалъ онъ въ жертву все *внутреннее* бытіе свое: этотъ кумиръ было *общество*. Человѣкъ во Франціи съ самыхъ дѣтскихъ лѣтъ привыкъ выростать на глазахъ свѣта и цѣнить внутреннее свое достоинство только степенью дѣйствія своего на кругъ общественный. Такое стремленіе образовывало великую общественную силу, пока не достигло своихъ вредныхъ крайностей и пока самое общество не было потрясено въ сво-

И прежде всего это сближеніе литературы съ народною жизнію должно было явиться въ усвоеніи литературою народной рѣчи. Вотъ въ какой постепенности, по представленію Шевырева, у насъ произошло образованіе литературнаго языка. „Карамзинъ первый поставилъ правиломъ Русскаго слога: *писать какъ говорятъ*, но прибавилъ къ тому оговорку, необходимую въ огражденіе языка литературнаго отъ всякой порчи: *и говорить какъ пишутъ.* Взаимное сближеніе языка литературнаго съ разговорнымъ основано на взаимныхъ правахъ того и другаго: на сторонѣ разговорнаго языка начало жизни, начало движенія; на сторонѣ языка литературнаго начало вкуса, начало искусства, образуемаго чувствомъ красоты и разумною мыслію... Карамзинъ, первый въ Россіи, постигъ настоящее отношеніе между языкомъ литературнымъ и общественнымъ и поставилъ ихъ въ ту правильную зависимость другъ отъ друга, въ коей они должны находиться“. „Второе начало, по которому развивается современный языкъ нашъ, есть сближеніе его съ

ихъ коренныхъ основахъ. Французъ и всегда любилъ скорѣе *казаться* чѣмъ *быть*, но теперь болѣе чѣмъ когда нибудь это любитъ. Французъ весь изжился для другихъ и опустѣлъ. Общество сокрушило во Франціи жизнь семейную—и *внѣшній человѣкъ уничтожилъ въ ней человѣка внутренняго*“... „Литература, страдая сама болѣзнію Франціи, этимъ злоупотребленіемъ общественнаго начала, этою неодолимою страстію къ выставкѣ своихъ издѣлій,—не доноситъ намъ объ ней, не сознаетъ ея, но изрѣдка только невзначай промолвится на счетъ нравственнаго состоянія Франціи. Повторяя въ романѣ вѣчный свой мотивъ—разрушеніе семейной жизни,—она не доходитъ до корня зла, не указываетъ на главную его причину, именно потому что сама купается въ томъ же омутѣ, и не въ силахъ изъ него освободиться“. Это уничтоженіе внутренней жизни во Французскомъ человѣкѣ посредствомъ внѣшней есть главная причина и отсутствія характеровъ, какъ въ обществѣ современной Франціи, такъ и въ литературѣ. Что такое характеръ?—Нравственный образъ человѣка, цѣльность его духовнаго существа, выражаемая въ мнѣніяхъ, правилахъ, поступкахъ, словахъ. Характеръ весь принадлежитъ внутреннему человѣку, изъ него выростаетъ и опредѣляется, и тамъ становится не возможенъ, гдѣ внутренній человѣкъ убитъ внѣшнимъ“. Москвит. 1842. ч. 1, № 2 стр. 610—612.

тѣми языками Европейскими, которые въ конструкціи своей дружатъ разговоръ съ письмомъ и слѣдуютъ въ рѣчи самому простому и естественнному порядку... Германія сильно одолѣваетъ насъ своею мыслію; мы сильно сочувствуемъ ея философіи и поэзіи. А между тѣмъ формы языка нашего, складъ Русской рѣчи нисколько не подчиняются нѣмецкому вліянію... Замѣчательно, что мы думаетъ по нѣмецки, а выражаемся по французски. И тотъ же Карамзинъ былъ виновникомъ этого сближенія между литературнымъ языкомъ нашимъ и тѣми языками Европейскими, которые выразили въ себѣ начало общественной ново-Европейской жизни". Но въ своемъ стремленіи къ сближенію языка литературнаго съ разговорнымъ, подражая въ этомъ языкамъ западнымъ, французскому и англійскому, Карамзинъ „встрѣтилъ сильнаго противника въ Шишковѣ, который, какъ древній Катонъ предсталъ новому поколѣнію, увлеченному вліяніемъ Запада, олицетворилъ въ себѣ духъ древней народной Словенщины, напомнилъ кстати о нашей старинной богатой сокровищницѣ, на которую первый указалъ Ломоносовъ... Карамзинъ воспользовался напоминаніемъ—и когда пришлось ему разсказывать жизнь нашего древняго отечества, когда для этой цѣли онъ перечелъ всѣ памятники Словено-Русской письменности,—тогда глазамъ его открылись сокровища новыя непочатыя, и онъ, со свойственнымъ ему вкусомъ, принялся украшать ими Русскую рѣчь, имъ созданную... Слогъ его, отправившись отъ Европейскаго начала, сталъ русѣть болѣе и болѣе, по мѣрѣ того какъ самъ Карамзинъ вчитывался въ памятники древней Руси: не тоже ли будетъ и съ новымъ образованіемъ нашимъ, по мѣрѣ того, какъ мы, двинутые Европейскимъ началомъ, проникать будемъ въ сознаніе самихъ себя". Къ означеннымъ стихіямъ, изъ которыхъ образовалась Карамзинская рѣчь, присоединилось затѣмъ *„стремленіе къ устному народному языку*, къ тому чтобы пріобщить и этотъ давно забытый источникъ

къ сокровищницѣ языка литературнаго. Яснѣе высказалось это стремленіе и привилось къ словесности Русской современи Пушкина, который, первый, какъ художникъ, обратилъ вниманіе на Русскія пѣсни и сказки, и народную молвь поставилъ въ число источниковъ избраннаго языка. Стремленіе помирить языкъ литературный съ языкомъ народнымъ есть только дальнѣйшее развитіе начала, на которое указалъ Карамзинъ, обративъ языкъ литературный къ разговорному... Однако первый источникъ самому стремленію нашему къ народности заключался въ двухъ главныхъ событіяхъ: первое изъ нихъ 1812-й годъ; второе—послѣдніе томы исторіи Государства Россійскаго. Наполеонъ своимъ походомъ пробудилъ въ насъ сознаніе Русскаго духа, который, какъ оживленный фениксъ, вылетѣлъ изъ пожара Москвы. Вслѣдъ за великимъ событіемъ, Карамзинъ началъ разсказывать повѣсть о другой эпохѣ, въ которую, въ первый разъ, выразилась во всей богатырской силѣ своей народность древне-Русская. Здѣсь, въ послѣднихъ томахъ его исторіи, Пушкинъ черпалъ свои народныя идеи; отсюда зачался Борисъ Годуновъ, вдохновенный геніемъ самаго Карамзина". „Пушкинъ, какъ поэтъ всеобъемлющій, не брезгалъ рѣшительно никакимъ словомъ [1]): всякое приходилось у него ладно и прекрасно,—такъ открывался ему геній Русскаго языка... Могла ли утаиться отъ него и сила устной рѣчи простаго народа? Вслѣдъ за Пушкинымъ, многіе стали ее воздѣлывать",—а болѣе всѣхъ Даль, писавшій разсказы изъ народнаго быта, подъ именемъ Луганскаго,—извѣстный составитель толковаго словаря. (Москвит. 1842 г. ч. II-я № 3-й стр.

---

[1]) Въ подстрочномъ примѣчаніи С. Ш. приводитъ слѣдующ. слова Пушкина: „Никогда не пожертвую краткостію и точностію выраженія провинціальной чопорности, боясь казаться *простонароднымъ для Славянофиловъ*". Славянофилами здѣсь очевидно называются любители возвышеннаго и важнаго строя славянскаго языка. Этимъ отчасти подтверждается наша догадка о происхожденіи имени — *славянофильство*.

157—166, 183). Такимъ образомъ русская литература соединяетъ въ себѣ иноземное, европейское вліяніе съ народными началами: въ ней примиряется противоположность, представляемая съ одной стороны тою частію русскаго народа, которая увлечена Западомъ до совершеннаго отчужденія отъ народной жизни, а съ другой тѣмъ большинствомъ народа, которое сохранило себя въ безусловной чистотѣ отъ иноземнаго вліянія и знать не хочетъ Запада. „Здѣсь (т. е. въ среднемъ образованномъ классѣ общества, жизнь котораго отражается въ литературѣ), совершается примиреніе крайностей. Здѣсь у западнаго образованія заимствуется то, что принадлежитъ всѣмъ вѣкамъ и народамъ и всему человѣчеству, и претворяется въ наше человѣческое достояніе, согласно съ коренными началами нашей жизни и не въ обиду имъ, не въ нарушеніе нашего исконнаго образа. Здѣсь древняя стихія Русская дружится со всѣми стихіями человѣческими. Условіе возможности этого общенія заключается во первыхъ, въ любящей Вѣрѣ нашей, дающей нашему сердцу мягкость, необходимую въ сближеніи съ другими народами, но и ограждающей насъ отъ того, чего мы принимать не должны въ свое бытіе; во вторыхъ, въ сочувствіи собственно человѣческомъ, которое простирается на всѣ явленія міра человѣческаго: на науку, на искусство, на жизнь". „Западныя явленія должны быть непремѣнно передуманы и переработаны нами согласно съ собственными нашими началами. Наша задача *отдѣлить въ нихъ общее отъ частнаго*, воспринять первое въ народный сокъ и развить органически отъ своего корня. Задача эта рѣшается въ живомъ образованномъ сословіи, которое освобождаетъ насъ отъ добровольнаго плѣна и выводитъ изъ первоначальной народной ограниченности, освобождаетъ отъ чужихъ и отъ самихъ себя, отъ пустой подражательности и дикой брезгливости... Въ этой живой серединѣ Русскаго народа находилась вся наша литература новаго періода, всѣ наши писатели. Чѣмъ даровитѣе была личность каждаго изъ нихъ,

тѣмъ полнѣе, тѣмъ живѣе соединяла она въ себѣ силы—народную и всемірную"... „Со временъ Ломоносова литература наша во всѣхъ даровитѣйшихъ писателяхъ совмѣщала народное и Европейское". Не таково было состояніе литературы послѣ Пушкина. Объ этомъ времени С. Шевыревъ, сверхъ того, что уже выше изложено, такъ говоритъ: „То раздвоеніе, которое дѣлитъ народъ нашъ на двѣ части: на западно-плѣнныхъ (т. е. приверженныхъ къ Западу) и на исключительныхъ Русскихъ, Русскихъ древняго времени, перешло теперь и въ современную Словесность. Двѣ стороны стоятъ другъ противъ друга и не признаютъ одна другой". „Есть между нами такіе западно-плѣнные, которые увлечены каждымъ послѣднимъ явленіемъ западной словесности, не потому чтобы оно было прекрасно, а потому только, что оно послѣднее, и слѣдоват. будто бы непремѣнно шагъ впередъ, тогда какъ въ отношеніи къ изящному оно можетъ быть сильнымъ шагомъ назадъ. Противоположная сторона впадаетъ въ другую крайность. Она ужъ готова и ничего не признать, а все хотѣла бы создать изъ своей собственной народной жизни, безъ содѣйствія Запада. Но стремленіе такое безсильно по своей отвлеченности. Это крайность противъ крайности. Москвит. 1848 №4 й (*Очерки совр. рус. словесности*) стр. 84—86; 97, 101—102.

XI.

Итакъ народность конечно есть необходимое начало въ русской литературѣ, но народность не исключительная, чуждающаяся запада, напротивъ соединенная съ Европейскимъ образованіемъ,—народность просвѣщенная.

Въ чемъ же состоитъ отличительный характеръ русской народности? Выше сказано было, что у насъ еще въ древности христіанство слилось съ народною жизнію, и что притомъ оно дѣйствовало не столько на общество, сколько на отдѣльнаго человѣка, на его внутреннюю личность. Это

значитъ, что преимущественною средою, въ которой дѣйствовало у насъ христіанство, была семья, а чрезъ семью, вліяніе его простиралось и на государство, такъ что свойства народнаго духа, воспитанныя въ семьѣ, неминуемо должны были отразиться извѣстнымъ образомъ и на всемъ строѣ государственной жизни. Посмотримъ же, какъ понималъ С. Шевыревъ это воспитательное вліяніе христіанства у насъ въ семьѣ и въ государствѣ. Объ этомъ онъ подробно трактуетъ въ своей рѣчи *Объ отношеніи семейнаго воспитанія къ государственному*. (Москвит. 1842 г. ч. IV, № 7-й). Прежде всего значеніе христіанства въ отношеніи семейной жизни вообще такъ здѣсь изъясняется: „Надъ семьею земной, человѣческой, устрояетъ Онъ (Спаситель) семью высшую, духовную. Какъ человѣкъ, Онъ исполнилъ всѣ обязанности сына въ отношеніи къ родителямъ (Лук. гл. 2-я ст. 51, И *бѣ повинуяся има*); но какъ Богъ сказалъ: *Иже бо аще сотворитъ волю Отца моего, иже есть на небесѣхъ, той братъ мой, и сестра, и мати моя есть* (Матѳ. 12, 49). Какая же это новая семья, о которой говоритъ Спаситель? Мы всѣ, крестившіеся въ Его имя, въ ней чада; Онъ—невидимая для насъ глава ея и Отецъ; Его невѣста и мать этой семьи—Церковь. Устроитель ея, какъ Богъ, не могъ знать земнаго брака: Ему подражали ученики Его и подражаютъ главные іерархи православной Церкви, отрекаясь отъ земной семьи для того, чтобы пасти семью духовную. Но какая же связь между этою семьею высшею и семьею человѣческою? Мужъ да будетъ главою жены, какъ Христосъ глава Церкви. Вотъ таинство брака. Вотъ та незыблемая духовная связь, на которой утверждается семья человѣческая уже навѣки: связь сія не расторжима, ибо сочетанное Богомъ человѣкъ да не разлучаетъ. Такъ, по словамъ Златоуста, семья въ благочестивомъ домѣ, прообразуетъ Церковь Божію. Такъ связь небесной семьи отражается въ семьѣ земной; Божественное таинственно нисходитъ въ человѣческое". „Сія таинственная и духовная связь между Церковью

и семьею сопровождаетъ все развитіе человѣка и отражается во всемъ воспитаніи христіанскомъ. Церковь рядомъ таинствъ сообщаетъ благодать въ семьѣ и такимъ образомъ она *освободила семью изъ подгосподственнаго вліянія государства* (въ древности), и дала ей бытіе цѣльное, свободное и *безопасное* (въ древности у нѣкоторыхъ народовъ слабыхъ новорожденныхъ, а также стариковъ умерщвляли; кромѣ того вообще отецъ имѣлъ право жизни и смерти надъ дѣтьми) для всѣхъ ея членовъ. Здѣсь корень духовной, истинной христіанской свободы. Въ ней (церкви) охраненіе семьи отъ всѣхъ внѣшнихъ отношеній; изъ нея долженъ расти внутренній человѣкъ[1]). Стр. 85—87. Въ Европѣ—этомъ раз-

[1]) „Вычислимъ всѣ преимущества, какія предлагаетъ семья для развитія внутренняго человѣка. Всѣ педагоги современные единогласно говорятъ, что воспитаніе должно обнимать человѣка всего, *цѣльнаго*, какъ онъ есть, и что высшая и послѣдняя цѣль воспитанія состоитъ въ совокупномъ развитіи личнаго его существа съ общечеловѣческимъ. Но гдѣ же человѣкъ цѣленъ и весь какъ не въ семьѣ своей? Здѣсь нагимъ онъ родится, и здѣсь только постоянно сохраняетъ всю наготу души своей, отверзтой дома для свободнаго принятія всякой пищи и затворяемой тамъ, гдѣ предстаетъ ему грозная необходимость извнѣ... Педагоги согласно говорятъ, что религіозно-нравственное воспитаніе вѣнчаетъ всѣ труды воспитателей и опредѣляетъ въ питомцѣ внутреннюю его цѣнность, какъ человѣка; что религіозное и нравственное чувство должно пробуждать, развивать и питать въ человѣкѣ какъ можно ранѣе; что нравственный его характеръ не можетъ быть чѣмъ нибудь извнѣ ему навязаннымъ, и не образуется ни изъ какихъ правилъ... а скорѣе всего окруженіемъ и привычкою съ дѣтскихъ лѣтъ привитою,... Спрашиваю: гдѣ же можно лучше семьи удовлетворить всѣмъ этимъ требованіямъ педагоговъ? Здѣсь Религія живетъ не въ однихъ внѣшнихъ обрядахъ и словесномъ ученіи, но наполняетъ самый воздухъ семьи и проникаетъ всю жизнь ея: она въ радостяхъ и торжествахъ семейныхъ. Всѣми памятными случаями, всѣми образами, всѣми потрясеніями внутренними, она напечатлѣвается въ человѣкѣ и кладетъ ему въ жизни такую же основу, какъ тотъ краеугольный камень, который первосвященникъ полагаетъ изъ рукъ своихъ въ основаніе храму Божію... Исполненіе христіанскаго закона и предписаній Евангельскихъ во всей ихъ полнотѣ и силѣ возможно только въ семьѣ: ибо школа вноситъ уже поневолѣ обычаи и предразсудки общественные, не во всемъ согласные съ духомъ христіанства... Условія внѣшней свободы здѣсь только соединяются всѣ для развитія цѣльнаго нравственнаго характетa. Привычка никакая такъ сильно не дѣйствуетъ на насъ какъ семейная. Стр. 42—45.

садникѣ воспитанія всемірнаго—изъ семьи Аѳинской выходилъ художникъ, изъ семьи Римской—гражданинъ, изъ Германской—воинъ и впослѣдствіи рыцарь, изъ Христіанской только вышелъ *вполнѣ человѣкъ*". Стр. 87.

Христіанство, какъ извѣстно, было принято и распространилось въ нашемъ отечествѣ безъ потрясеній и переворотовъ, и вліяніе его на народный характеръ было рѣшительно и глубоко, но это потому, что и во времена язычества семейное начало у славянъ было настолько развито, что является преобладающимъ въ ихъ быту и опредѣляющимъ всѣ ихъ общественныя отношенія. „Многія достовѣрныя преданія свидѣтельствуютъ намъ о крѣпости семейнаго союза у Словенъ языческихъ. Право мести за убитыхъ родственниковъ едва ли гдѣ было такъ сильно, какъ у насъ въ древней Руси. Это единственный обычай, съ которымъ такъ упорно боролась Христіанская религія. Земля долго оставалась нераздѣленною и состояла въ общемъ владѣніи: вотъ еще одно изъ свидѣтельствъ тому, что семейный бытъ у насъ долго господствовалъ... Такъ, по всѣмъ свидѣтельствамъ и признакамъ исторіи, доброе и твердое семейное начало легло въ основу древней русской жизни... Скоро Церковь освятила нашу древнюю семью, принявъ ее подъ свое нѣжное смотрѣніе. Достойно примѣчанія, что уставы Владиміровъ и Ярославовъ о церковныхъ судахъ подчиняютъ все право семейственное Церкви, предоставляя власти свѣтской одно только наказаніе... Въ христіанской Руси семейная жизнь наша велась давнимъ кореннымъ обычаемъ и находилась болѣе подъ вѣдѣніемъ Церкви, нежели законовъ. Власть родителей надъ дѣтьми не опредѣлялась нисколько сими послѣдними: видно что она жила въ нравахъ и была умѣрена христіанствомъ. Изъ преданій ясно, что отецъ и мать равно пользовались сею властію безъ всякаго обиднаго раздѣленія... По живому примѣру Ольги и по законамъ русской Правды мы видимъ, что мать была природною опекуншею дѣтей своихъ... Ея собственность принадлежала

исключительно ей. Правленіе Ольги, политическая жизнь Мароы Борецкой доказываютъ, что достоинство женщины въ гражданскомъ отношеніи нисколько унижено не было. Отношенія дѣтей къ родителямъ долго не были опредѣляемы свѣтскимъ закономъ: покорность жила въ обычаѣ. Случаями противными завѣдывала Церковь... Такъ всѣ преданія историческія свидѣтельствуютъ намъ о добромъ семейномъ началѣ, граждански развитомъ, которое легло въ основу нашей древней Руси. Кромѣ исторіи собственное внутреннее чувство убѣждаетъ насъ, что мы и соплеменники наши имѣли искони особенное призваніе къ развитію мирнаго и кроткаго семейнаго быта, преимущественно предъ другими народами. Указать ли на простой бытъ русскаго крестьянина, среди котораго, если только онъ не искаженъ никакимъ пришлымъ вліяніемъ, мы находимъ такъ часто образцы древнихъ временъ патріархальныхъ? Откуда объяснить въ немъ нѣжное употребленіе родственныхъ названій для выраженія покорныхъ отношеній къ старшимъ, если не изъ святости его древняго семейнаго быта?.. Даже и въ кругу высшемъ, не смотря на всѣ измѣненія, потерпѣнныя нами отъ иноземныхъ вліяній, инстинктъ семейный въ насъ еще сохранился и держится крѣпко, какъ залогъ развитія нашего въ будущемъ. Ни въ какой иной просвѣщенной странѣ святыня родства такъ не уважается, какъ въ нашемъ Отечествѣ". „Если семья была устроена самимъ Богомъ какъ сосудъ, да произрастаетъ въ ней человѣчество, если—въ чемъ убѣждаетъ исторія—чѣмъ чище понятіе о человѣчествѣ развивалось въ народахъ, тѣмъ выше восходило устроеніе семьи: то нельзя не заключить, что особенное призваніе племенъ Словенскихъ къ мирному семейному быту, видное и во времена языческія и еще болѣе во времена христіанскія, можетъ служить вѣрнымъ залогомъ ихъ важнаго будущаго назначенія въ исторіи человѣчества". Такъ какъ семейное начало было господствующимъ въ устройствѣ древняго быта, то и воспитаніе въ древней Руси было исклю-

чительно семейнымъ. „Въ богатырскія времена древней Руси до Татаръ, прочному устроенію христіанскаго семейнаго быта могла препятствовать еще воинская жизнь нашихъ предковъ; но во времена Монголовъ бытъ семейный, какъ должно думать, образовался во всей его цѣлости и крѣпости. Русскому того времени, какъ Сербу и Болгарину, оставалось одно утѣшеніе: жить у себя въ тишинѣ семьи своей. Привычка къ такой внутренней сосредоточенной жизни положила и въ послѣдующее время большое препятствіе къ развитію у насъ жизни общественной. Обычай женскаго затворничества содѣйствовалъ тому еще болѣе.—Послѣ Петра В. домашнее воспитаніе получило характеръ внѣшній, общественный, согласуясь въ томъ съ новымъ направленіемъ всей русской жизни. Семья наша, слишкомъ заключенная прежде въ самой себѣ, вдругъ растворила двери настежъ всему иностранному... Франція, Англія, Германія, Швейцарія, Италія вторглись въ нашъ домашній бытъ, въ лицѣ безчисленныхъ пѣстуновъ и учителей; языки и понятія смѣшались; Русскій человѣкъ сталъ легко превращаться во Француза, Нѣмца, Англичанина,—и семья русская представила другую крайность, совершенно противоположную прежней. Свобода Европейскаго образованія и многосторонность конечно много содѣйствовали развитію особенныхъ характеровъ у насъ..... Но сильное расторженіе національнаго единства, разногласіе мнѣній, разрозненность семей, разнообразіе домашнихъ обычаевъ, смѣсь воспитаній, языковъ стали угрожать намъ тѣмъ, чтобы не оправдался объ насъ въ нравственномъ отношеніи тотъ намекъ, которымъ иностранные лѣтописатели среднихъ временъ толковали имя Россовъ, производя его отъ *разсѣянія*. Въ самомъ дѣлѣ намъ, уже сосредоточеннымъ въ сильное политическое единство на такомъ огромномъ пространствѣ земли, угрожало *разсѣяніе* внутреннее, нравственное и умственное, разсѣяніе мнѣній".

На основаніи предъидущаго С. Шевыревъ ставитъ слѣдующ. требованія относительно семейнаго, домашняго воспитанія.

„Въ новомъ періодѣ жизни, говоритъ онъ, Русская семья должна вмѣщать въ своей почвѣ слитныя стихіи—древней и настоящей: первый слой ея, самый глубокій, основной да будетъ христіанскій; здѣсь долженъ зачинаться корень духовнаго бытія каждаго Русскаго человѣка, какъ зачался и освятился корень жизни всей Россіи; второй слой ея, средній, да будетъ народный, согрѣтый крѣпкою любовью ко всему отечественному и увѣренностію въ великое будущее призваніе Россіи;—третій наконецъ, наружный, да будетъ слой избраннаго Европейскаго образованія, вмѣщающаго въ себѣ все то, что добраго завѣщалъ Западъ для усвоенія всѣмъ вѣкамъ и народамъ. Въ первомъ слоѣ да зачнется человѣкъ вообще или христіанинъ (ибо высшаго человѣка мы не знаемъ); во второмъ—Русскій; въ третьемъ—образованный Европеецъ, готовый для общественной жизни... Къ сожалѣнію, въ семействахъ нашихъ весьма часто это правильное отношеніе является въ извращенномъ видѣ. Блескъ наружнаго Европейскаго образованія ложится въ глубину, въ основу, но не можетъ дать ея; христіанство ограничивается одними наружными обрядами; стихія народная обиходнымъ языкомъ по необходимости, и внутреннее существо Русскаго человѣка обращается въ одну поверхностную внѣшность. Стр. 98—103, 106—107, 112.

Замѣчательно, что изложенный взглядъ Шевырева на древнюю Русь вполнѣ совпадаетъ со взглядомъ Кавелина. Кавелинъ также утверждаетъ, что „въ древнѣйшія времена Русскіе Славяне имѣли *исключительно* родственный, на однихъ кровныхъ началахъ и отношеніяхъ основанный бытъ; въ эти времена о другихъ отношеніяхъ,—по мнѣнію Кавелина,—они не имѣли никакого понятія, и потому когда иныя отношенія появлялись, подвели и ихъ подъ тѣ же родственныя отношенія“.—Но сходясь во взглядѣ на древній бытъ нашего отечества, Шевыревъ и Кавелинъ въ тоже время совершенно расходятся въ оцѣнкѣ этого быта. Между тѣмъ какъ Шевыревъ признавалъ господство въ

древней Руси семейнаго начала великимъ ея преимуществомъ, видя въ этомъ началѣ источникъ возвышеннѣйшихъ и благороднѣйшихъ свойствъ русскаго народа, Кавелинъ тоже начало считалъ главною причиною всѣхъ золъ и несовершенствъ въ нашей жизни [1]. Такъ, по его мнѣнію, лихоимство, сдѣлавшееся неискоренимымъ порокомъ у насъ, объясняется преобладаніемъ семейныхъ привязанностей въ ущербъ сознанію гражданскаго долга. По той же причинѣ недостаточно развито у насъ сознаніе личности, между тѣмъ какъ это сознаніе есть основа европейской образованности. Какъ же рѣшается этотъ вопросъ о значеніи у насъ семейнаго начала на основаніи данныхъ, представляемыхъ русскою литературою?

Выше мы видѣли, какъ смотритъ на русскую литературу Шевыревъ. Въ древней Руси не было общественной жизни, а была только семейная и государственная. Новое Европейское образованіе въ Россіи должно было главнымъ образомъ выразиться въ созданіи общественной жизни. Съ этой точки зрѣнія литература нечто иное какъ отраженіе общественной жизни, она выражаетъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и направляетъ общественныя идеи и стремленія. Отсюда уже видно, что литература у насъ служила главнымъ проводникомъ Европейскаго просвѣщенія; слѣдовательно въ ней должно искать выраженія того новаго начала, котораго недоставало древней Руси и которое, по мнѣнію Кавелина, привнесено въ нашу жизнь лишь Европейскимъ просвѣщеніемъ. Такъ какъ въ прежнее время у насъ господствовали

---

[1] Интересно сравнить уже приведенный въ своемъ мѣстѣ взглядъ Кавелина на Іоанна Грознаго съ сужденіемъ Шевырева объ этомъ загадочномъ лицѣ въ нашей исторіи. „Внѣ семьи воспитанъ, говоритъ онъ, этотъ, по выраженію исторіографа, несчастный сирота державы Русской, это страшное диво нашей исторіи, рушитель семьи на престолѣ Россія, мужъ семи женъ и сыноубійца! Не явенъ ли перстъ Божій на нашемъ народѣ и на царяхъ его? Ужели даромъ послѣ рушителя семьи, прекратилась вскорѣ древняя отрасль нашихъ властителей, и т. д. Москвит. 1842 г., ч. IV, № 7, стр. 109.

семейные нравы, то понятно, что и новое начало должно было обнаружиться прежде всего въ отношеніи къ этимъ нравамъ, должно было произвести въ нихъ извѣстную перемѣну. Дѣйствительно, сознаніе личности, которое такъ превозноситъ Кавелинъ, проявилось главнымъ образомъ въ томъ, что взаимныя отношенія мущинъ и женщинъ сдѣлались болѣе свободными; явилась рыцарская утонченность, чисто внѣшняя условная почтительность въ духѣ французскихъ нравовъ—въ обхожденіи мущинъ съ женщинами. Но такое отношеніе къ женщинѣ не только не возвышало, напротивъ роняло ея нравственное достоинство: въ основѣ такого отношенія къ женщинѣ лежала мысль о возможности для ней сойти съ того жизненнаго пути, на который поставлена она своимъ призваніемъ, прямымъ своимъ долгомъ. Ибо въ идеѣ личности заключается идея свободы, а идея свободной личности при поверхностномъ ея пониманіи, не управляемомъ высшимъ нравственнымъ судомъ, соединяется обыкновенно съ тѣмъ предположеніемъ, что не положеніе, каково бы оно ни было, должно господствовать надъ личностію, а наоборотъ личность должна господствовать надъ своимъ положеніемъ, такъ что достаточно одного личнаго мотива для самой рѣшительной перемѣны въ жизненныхъ отношеніяхъ. Для женщины такимъ личнымъ мотивомъ является любовь. Не вправѣ ли она слѣдовать внушеніямъ любви и не въ этомъ ли состоитъ ея личность, насиловать же свое чувство не значитъ ли подавлять свою личность? Съ этой точки зрѣнія рыцарски утонченное обхожденіе съ женщиною является искательствомъ ея благорасположенія, такъ какъ бы она по произволу могла дарить свое расположеніе, когда угодно и кому угодно. Вотъ почему и въ литературѣ одною изъ главныхъ задачъ ея было выраженіе въ самыхъ разнообразныхъ видахъ различныхъ проявленій половой любви. Для примѣра достаточно указать такія общеизвѣстныя произведенія изъ эпохи наибольшаго процвѣтанія изящной литературы, какъ напр.

Евгеній Онѣгинъ, графъ Нулинъ Пушкина, Герой нашего времени Лермонтова. Достаточно сказать, что общественные нравы у насъ были подражаніемъ французскихъ нравовъ, а извѣстно въ какомъ упадкѣ издавна была у французовъ семейная жизнь [1]). Слѣдуетъ однакоже признать, что воздѣйствіе французскихъ нравовъ на нашу общественную жизнь не могло быть ни глубокимъ, ни общераспространеннымъ, такъ какъ у насъ семейный бытъ искони отличался крѣпостію и строгостію, будучи проникнутъ религіознымъ духомъ, настолько сильнымъ въ особенности въ низшихъ слояхъ народа, что разлагающее вліяніе иноземныхъ обычаевъ и нравовъ не могло коснуться низшихъ классовъ народа; напротивъ оно значительно ослаблялось и въ высшемъ классѣ, собственно въ обществѣ, этою первобытною крѣпостію семейнаго союза въ народѣ; притомъ же преданія старины и сами по себѣ служили не малымъ противодѣйствіемъ злу. Вотъ почему на ряду съ характерами пустыми, поверхностными, испорченными ложнымъ ино-

---

[1]) Разбирая одинъ изъ романовъ извѣстнаго французскаго писателя Евгенія Сю, С. Шевыревъ приводитъ изъ него слѣдующую характерную выдержку: Спустя три мѣсяца послѣ женитьбы мужъ говоритъ женѣ: Maintenant, nous devons seulement voir dans le mariage une dauce intimité basée sur une confiance et surtout sur une *liberté réciproque; nous sommes du monde, nous devons vivre pour et comme le monde.* Или вотъ напр. какой упрекъ высказываетъ тотъ же мужъ своей женѣ: Eh! madame, si vous n'aviez pas un abord si glacial, si de daigneux, vous seriez asser entourée pour trouver un bras à défaut du mien! Ilya mille coquetteries innocentes et parfaitement admises par le monde qui permettent à une femme de cherscher dans les hommes qui l'entourent ces soins, ces prévenances que son mari ne peut lui consaerer sans se faire montrer au doigt... По поводу этихъ словъ Шевыревъ справедливо замѣчаетъ, что „внутренняя семейная жизнь во Франціи принесена совершенно въ жертву жизни свѣтской, общественной, и бракъ возможенъ только при взаимномъ условіи мужа и жены давать полную свободу другъ другу въ обществѣ. Онъ говоритъ, что въ содержаніи почти всѣхъ современныхъ повѣстей Франціи на первомъ планѣ постоянно оказывается одно: *разрушеніе семейныхъ связей.* Москвит. 1842 г. ч. 1, № 2-й стр. 607—610.

земнымъ просвѣщеніемъ, наша литература не мало представила и такихъ типовъ, на которыхъ съ такою яркостію и силою отпечатлѣлись благороднѣйшія свойства народнаго русскаго характера, что нельзя не признать ихъ народнаго значенія. И прежде всего лучшіе наши писатели дали намъ цѣлый рядъ женскихъ типовъ, каковы напр. Татьяна, Капитанская дочка Пушкина, Наташа, Кити Л. Н. Толстаго и множество другихъ, представляющихъ живое олицетвореніе семейныхъ добродѣтелей,— типовъ, отличающихся необычайною теплотою, нѣжностію и задушевною глубиною чувства, при всей твердости въ сознаніи и исполненіи своего долга, однако ничего не заключающихъ въ себѣ величественнаго и суроваго, что напоминало бы римскихъ матронъ. Тѣже черты искренности, простосердечія, терпѣливой покорности и глубокой преданности своему долгу, всегда тихое, спокойное, ровное настроеніе, отличаютъ также и тѣ лучшіе изъ мужескихъ характеровъ, которыхъ также не мало представлено русскими писателями въ ихъ произведеніяхъ; таковы напр. Пименъ въ трагедіи Борисъ Годуновъ, Максимъ Максимовичъ Лермонтова, Каратаевъ графа Л. Н. Толстаго, Лаврецкій Тургенева. Должно конечно сознаться, что судя по этимъ типамъ и по многимъ другимъ,—къ чему впрочемъ приводитъ и опытъ жизненный—слѣдуетъ признать чертою, преобладающею въ русскомъ характерѣ, пассивность, недостатокъ энергіи, строгой выдержки. Эта черта наиболѣе бросается въ глаза при сравненіи русскаго человѣка съ представителями иныхъ національностей. Это то явленіе—господство въ русскомъ характерѣ свойствъ, имѣющихъ значеніе болѣе отрицательное, чѣмъ положительное,—и даетъ основаніе западникамъ изъяснять означенныя черты русскаго характера посредствомъ разныхъ бытовыхъ и историческихъ условій, также отрицательныхъ, совершенно оставляя безъ вниманія положительное вліяніе религіи, т. е. православія. Указываютъ на недостаточное развитіе личнаго начала въ русскомъ характерѣ,

на господство родовыхъ свойствъ, для которыхъ наиболѣе благопріятною средою служитъ именно семейный бытъ. При господствѣ этого быта не возможно развитіе личной энергіи, потому что не возможно сосредоточеніе личнаго сознанія въ себѣ самомъ; преобладаніе родовыхъ свойствъ подавляетъ личное сознаніе; вотъ почему, говорятъ, въ русскомъ народѣ мы видимъ болѣе однородныхъ и неопредѣленныхъ, чѣмъ разнородныхъ и рѣзко выраженныхъ т. е. личныхъ свойствъ. Не это ли самое высказываетъ и С. Шевыревъ, когда говоритъ, что въ житіяхъ русскихъ святыхъ мы можемъ видѣть, „что семьи приходились одна къ другой, и потому человѣкъ изъ нихъ выходилъ въ человѣка". „Отсутствіе всякаго внѣшняго начала общественнаго, продолжаетъ тотъ же Шевыревъ, содѣйствовало такому *однообразію*", и затѣмъ восклицаетъ: „чудное единство древней нашей Руси, зародышъ неприступнаго могущества націи, когда въ каждой семьѣ живетъ духъ цѣлаго народа, и когда весь народъ сплоченъ въ одну крѣпкую, неразрывную семью! Москвит. ч. IV, № 7-й (1842 г.) стр. 108-я. Не слѣдуетъ ли видѣть въ этомъ единствѣ простое безразличіе массы, поглощающей въ своемъ массовомъ безразличіи отдѣльныя единицы, такъ что эти единицы въ немъ просто расплываются, по причинѣ отсутствія въ нихъ ярко выраженнаго личнаго сознанія? Отдѣльное лицо не находитъ еще въ себѣ крѣпкаго устоя и потому самостоятельнаго значенія не имѣетъ, будучи лишь повтореніемъ того, что мы видимъ и во всѣхъ другихъ. „Личность человѣческая, говоритъ Чичеринъ, не вдругъ выступаетъ на историческое поприще. Пока народъ находится еще въ состояніи младенческомъ, въ немъ преобладаетъ чувство общности; все сливается въ безразличную массу, поглощающую въ себѣ недѣлимыя существа. Только мало по малу, при внутреннемъ развитіи общественнаго быта, и въ особенности *при столкновеніи* народа съ другими племенами, изъ этой массы выдѣляются личности, которыя, приходя къ сознанію своей особенности и своихъ

частныхъ интересовъ, начинаютъ *предъявлять свои отдѣльныя требованія и права*. Русск. Вѣст. т. 1-й (1856 г.) ст: „Обзоръ историч. развитія сельской общины въ Россіи“ стр. 376-я. Нельзя эту теорію признать достаточнымъ изъясненіемъ указанныхъ характеристическихъ свойствъ русскаго народа уже потому, что эти же свойства мы встрѣчаемъ и у лучшихъ представителей образованнаго общества, выдѣлившагося изъ народной массы. Притомъ же, развѣ русскій народъ мало имѣлъ враждебныхъ столкновеній съ другими народами? Значитъ условія, признаваемыя наиболѣе содѣйствующими развитію личнаго начала, существовали. И между тѣмъ что же мы видимъ? Именно изъ военнаго класса взяты русскими писателями наиболѣе типичные представители русскихъ національныхъ свойствъ, какъ напр. капитанъ Пушкина, Максимъ Максимовичъ Лермонтова, Каратаевъ графа Толстаго [1]). Не русскіе ли воины всегда отли-

---

[1]) Здѣсь кстати не можемъ не указать на характеристику стараго казака Ерошки въ повѣсти „*Казаки*“ гр Л. Н. Толстаго. „Дядя Ерошка былъ заштатный и одинокій казакъ... Его всѣ знали въ полку за его старинное молодечество. *Не одно убійство и Чеченцевъ, и Русскихъ было у него на душѣ*. Онъ и въ горы ходилъ, и у русскихъ воровалъ, и *въ острогѣ два раза сидѣлъ*“. Рус. Вѣст. 1863 г. № 1-й стр. 63-я. Самъ Ерошка о себѣ говоритъ: „Пьяница, воръ, табуны въ горахъ отбивалъ, пѣсенникъ; на всѣ руки былъ“. стр. 59. Но этотъ воръ и пьяница, къ удивленію, высказываетъ при случаѣ удивительную нѣжность и глубину душевную. „Очнувшись, разсказываетъ авторъ, Ерошка поднялъ голову и началъ пристально всматриваться въ ночныхъ бабочекъ, которыя вились надъ колыхавшимся огнемъ свѣчи и попадали въ него.— Дура, дура! заговорилъ онъ.—Куда летишь? Дура! Дура! Онъ поднялся, и своими толстыми пальцами сталъ отгонять бабочекъ.—Сгоришь, дурочка, вотъ сюда лети, мѣста много, приговаривалъ онъ нѣжнымъ голосомъ, стараясь своими толстыми пальцами учтиво поймать ее за крылышки и выпустить.—Сама себя губишь, а я тебя жалѣю“. стр. 62. „Въ серединѣ одной любимой его пѣсни, голосъ его вдругъ задрожалъ, и онъ замолкъ, только продолжая бренчать по струнамъ балалайки.—Ахъ, другъ ты мой! сказалъ онъ. Оленинъ оглянулся на странный звукъ его голоса: старикъ плакалъ. Слезы стояли въ его глазахъ, и одна текла по щекѣ“ стр. 112. „Не любимые мы съ тобою *сироты!* вдругъ

чались самоотверженною преданностію долгу, и это въ такой степени, что, изображая событія отечественной войны („Война и Миръ“), графъ Л. Н. Толстой пришелъ къ тому заключенію, что въ событіяхъ этого рода отдѣльная личность не имѣетъ никакого значенія сама по себѣ, а есть только орудіе массовыхъ безличныхъ движеній, и вся задача лицъ, поставленныхъ руководить этими движеніями, заключается лишь въ томъ, чтобы угадывать естественное теченіе событій и не противодѣйствовать, а способствовать ему. И точно ли въ русскомъ народѣ недостаетъ сознанія личности? Развитіе этого начала видятъ только у западныхъ народовъ, но почему именно всюду и всегда сознаніе личности должно получить тотъ оттѣнокъ враждебности, который обнаруживается въ томъ, что личность рѣзко и рѣшительно чисто внѣшнимъ, формальнымъ образомъ отграничиваетъ собственную сферу дѣйствія и существованія; почему именно только въ формахъ юридическихъ, въ видѣ твердо отстаиваемаго права можетъ проявиться личное начало? Если на западѣ развитіе личнаго сознанія происходитъ именно въ этомъ направленіи, то это не значитъ, что не возможно никакое иное направленіе въ развитіи личности. Въ доказательство недостаточности личнаго сознанія въ русскомъ народѣ указываютъ на то, что русскій простой человѣкъ ни во что ставитъ личное оскорбленіе и охотно оставляетъ безъ вниманія преступленія противъ личности. Однако живое и дѣятельное сострадааіе ко всякому несчастію, такъ свойственное русскому человѣку, не показываетъ ли тонко развитое чувство, чѣмъ само собою предполагается уже и способность живо чувствовать

сказалъ дядя Ерошка, и опять заплакалъ“ стр. 114. Здѣсь мы видимъ подъ грубою и жесткою оболочкою нажитыхъ свойствъ дикой отваги и неразборчиваго въ средствахъ молодечества душу способную сильно и глубоко чувствовать; но бываетъ и наоборотъ: подъ вылощенною и привлекательною внѣшностію— скрывается иногда душевная грубость, мертвенность и пустота. Первые типы произрастаютъ въ семейномъ быту; другіе плодятся въ средѣ общественности.

оскорбленіе? Иное дѣло прощать обиды, что̀ показываетъ только отсутствіе злопамятности, а пожалуй и не имѣть возможности преслѣдовать за нихъ, и иное дѣло не чувствовать оскорбленія. Есть еще иное объясненіе означенныхъ выше свойствъ русскаго характера. Указываютъ на земледѣльческій быть, какъ на главную причину, подъ вліяніемъ которой будто бы воспитались отличительныя свойства его характера. Земледѣльцу ничего не остается какъ покоряться безропотно таинственной силѣ, управляющей стихійными перемѣнами и дѣйствіями въ природѣ, возлагать надежду единственно на эту силу и терпѣливо ждать плодовъ своего труда; ни ускорить, ни замедлить онъ не можетъ того, что совершается по необходимымъ законамъ природы. Отсюда неизмѣнное равновѣсіе душевныхъ силъ, отсутстіе суетливости, спокойная ясность и тихость нрава при постоянной и неослабной бдительности, проистекающей отъ того, что природа не ждетъ и требуетъ умѣнья пользоваться каждою благопріятною минутою. Въ доказательство того, что условія земледѣльческаго труда, если не исключительное, то главное значеніе имѣли въ образованіи народнаго характера, ссылаются на то явленіе, что кто оставляетъ земледѣльческій бытъ и переходитъ въ классъ напр. торговцевъ, тотъ обыкновенно утрачиваетъ прежнія почтенныя свойства. Но вопервыхъ, подобные случаи уже потому невозможно возводить въ общее правило, что и въ торговомъ классѣ не рѣдко встрѣчаются тѣже характеристическія черты, которыя выставляются какъ принадлежность земледѣльческаго быта, а во вторыхъ указанный случай, будучи частнымъ, и долженъ быть изъясняемъ изъ частныхъ, особенныхъ причинъ: наибольшее значеніе въ подобныхъ случаяхъ безспорно слѣдуетъ приписать городской цивилизаціи, которая въ низшихъ слояхъ производитъ, какъ извѣстно, болѣе разлагающее, вредное, чѣмъ облагороживающее вліяніе. Всего менѣе признаютъ важное образовательное значеніе семейнаго начала, проникнутаго религіознымъ духомъ; и это собственно потому что представители западнаго

просвѣщенія, которое, какъ выше сказано, прежде всего произвело отрицательное вліяніе на семейныя отношенія, чтобы защитить свободу, вносимую этимъ просвѣщеніемъ въ семейный бытъ, не хотятъ видѣть въ русской патріархальной семьѣ ничего иного какъ только неограниченный произволъ, грубое насиліе и безпощадный деспотизмъ старшихъ, особенно же главы семейства, надъ младшими, хотя и не понятно какимъ образомъ возможенъ безпощадный и послѣдовательный деспотизмъ въ быту, лишенномъ сознанія личности. Дѣйствительно, въ драмахъ Островскаго не мало есть картинъ изъ купеческаго семейнаго быта, которыя именно приводятъ къ такому заключенію о русской семьѣ [1]). Но предполагая, что воспроизведеніе семейнаго

---

[1]) Вотъ что говоритъ Добролюбовъ о купеческомъ домашнемъ бытѣ, названномъ имъ „Темнымъ царствомъ", судя объ этомъ бытѣ потому, какъ онъ изображается у Островскаго, а еще болѣе по нѣкоторымъ предвзятымъ идеямъ: „Передъ нами грустно-покорныя лица нашихъ младшихъ братій, обреченныхъ судьбою на зависимое, страдательное существованіе. Чувствительный Митя, добродушный Андрей Брусковъ, бѣдная невѣста—Марья Андреевна, опозоренная Авдотья Максимовна, несчастная Даша и Надя—стоятъ передъ нами, безмолвно покорныя судьбѣ, безропотно унылыя... Это міръ затаенной, тихо вздыхающей скорби, міръ тупой, ноющей боли, міръ тюремнаго, гробоваго безмолвія, лишь изрѣдка оживляемый глухимъ, безсильнымъ ропотомъ, робко замирающимъ при самомъ зарожденіи. Нѣтъ ни свѣта, ни тепла, ни простора: гнилью и сыростью вѣетъ темная и тѣсная тюрма. Ни одинъ звукъ съ вольнаго воздуха, ни одинъ лучь свѣтлаго дня не проникаетъ въ нее. Въ ней вспыхиваетъ по временамъ только искра того священнаго пламени, которое пылаетъ въ каждой груди человѣческой, пока не будетъ залито наплывомъ житейской грязи. Чуть тлѣется эта искра въ сырости и смрадѣ темницы. но иногда на минуту вспыхиваетъ она и обливаетъ свѣтомъ правды и добра мрачныя фигуры томящихся узниковъ. При помощи этого минутнаго освѣщенія мы видимъ, что тутъ страдаютъ наши братья, что въ этихъ одичавшихъ, безсловесныхъ, грязныхъ (?) существахъ можно разобрать черты лица человѣческаго,—и наше сердце стѣсняется болью и ужасомъ. Они молчатъ, эти несчастные узники,—они сидятъ въ летаргическомъ оцѣпенѣніи и даже не потрясаютъ своими цѣпями; они почти лишились даже способности сознавать свое страдальческое положеніе; но тѣмъ не менѣе они чувствуютъ тяжесть, лежащую на нихъ... Если они безмолвно и

купеческаго быта въ комедіяхъ Островскаго чуждо всякой тенденціозности и есть вѣрное типическое изображеніе дѣйствительности, можно спросить: не есть ли этотъ семейный деспотизмъ, представленный Островскимъ въ столь яркихъ краскахъ, именно уродливое проявленіе личнаго начала (глава семьи обыкновенно обозначается характернымъ словомъ—самъ)? а такъ какъ съ деспотизмомъ и самовластіемъ героевъ Островскаго соединяется обыкновенно другой характерный признакъ — подражаніе внѣшнимъ формамъ цивилизованной жизни,—то нельзя не видѣть тутъ вліянія превратно понятой цивилизаціи—на что впрочемъ было ука-

---

неподвижно переносятъ ее, такъ это потому, что каждый крикъ, каждый вздохъ, среди этого смраднаго омута, захватываетъ имъ горло... И не откуда ждать имъ отрады, негдѣ искать облегченія: надъ ними буйно и безотчетно владычествуетъ безсмысленное *самодурство* въ лицѣ разныхъ Торцовыхъ, Брусковыхъ, Уланбековыхъ и пр., не признающее никакихъ разумныхъ правъ и требованій. Только его дикіе, безобразные крики нарушаютъ эту *мрачную* тишину" и т. д. Современ. 1859 г. № VII, стр. 41. Можно подумать, что намъ хотятъ представить ужасы инквизиціи или что нибудь подобное. А между тѣмъ не далѣе какъ двумя страницами позади въ той же статьѣ мы читаемъ: „Говоря по совѣсти, никто изъ насъ не встрѣчалъ въ своей жизни мрачныхъ интригановъ, систематическихъ злодѣевъ, сознательныхъ іезуитовъ. Если у насъ человѣкъ и подличаетъ, такъ больше по слабости характера; если сочиняетъ мошенническія спекуляціи, такъ больше оттого, что окружающіе его очень ужъ глупы и довѣрчивы, *если и угнетаетъ другихъ, то больше потому, что это никакого усилія не стоитъ:*—такъ всѣ податливы и покорны". стр. 38. „Женщина, говоритъ тотъ же критикъ въ другой статьѣ, которая хочетъ идти до конца въ своемъ *протестѣ* противъ угнетенія и произвола старшихъ въ русской семьѣ, должна быть исполнена героическаго самоотверженія (итакъ вотъ въ чемъ самоотверженіе—въ протестѣ), должна на все рѣшиться и ко всему быть готова. Какимъ образомъ она можетъ выдержать себя? Гдѣ взять ей столько характера? А гдѣ беретъ дитя характеръ для того, чтобы ему воспротивиться всѣми силами, хотя бы за сопротивленіе обѣщано было самое страшное наказаніе? Отвѣтъ одинъ: въ невозможности выдержать то, къ чему его принуждаютъ... Тоже самое надо сказать и о слабой женщинѣ, рѣшающейся на борьбу *за свои права*: дѣло дошло до того, что ей ужъ невозможно дальше выдерживать свое униженіе" и т. д. Современ. 1860 г. № 10 стр. 275.

зываемо нѣкоторыми критиками Островскаго [1]). Почему въ самомъ дѣлѣ мы не видимъ такихъ же отталкивающихъ явленій въ семейномъ быту того раскольничьяго торговаго класса, жизнь котораго съ такимъ удивительнымъ искусствомъ и знаніемъ представилъ Мельниковъ въ извѣстныхъ своихъ разсказахъ (*Въ лѣсахъ и На горахъ*). Съ другой стороны представителями народнаго характера, выразителями отличительныхъ свойствъ этого характера,—какъ само собою понятно, хотя это и забывается обыкновенно, должно считать лучшихъ, а не никакъ не худшихъ людей. А потому, пусть и дѣйствительно встрѣчаются, и даже не рѣдко, въ народномъ быту примѣры семейнаго деспотизма и угнетенія, однако не слѣдуетъ отсюда, что самый строй семьи, исконныя ея начала, должны быть нарушены во имя интересовъ ложно понятой свободы личности; такіе примѣры убѣждаютъ лишь въ томъ, что существуютъ условія, разрушительно дѣйствующія на народную жизнь, и что условія эти должны быть устранены или ослаблены въ своемъ вредномъ дѣйствіи на нравы народа.

Чтобы оцѣнить по достоинству свободу семейныхъ нравовъ во Франціи, оказавшихъ такое сильное вліяніе на русскую общественную жизнь въ высшихъ классахъ, для этого надлежитъ взять во вниманіе отличительный характеръ французскаго просвѣщенія, какъ оно сложилось особенно въ первой половинѣ XVIII в. Извѣстно, что на французское образованіе этого времени оказалъ сильное вліяніе англійскій деизмъ, а деизмъ, по сущности своей, состоялъ въ стремленіи утвердить нравственныя понятія и самую жизнь нравственную,—общественную и частную на основаніяхъ чисто натуральныхъ независимыхъ отъ всякой положительной религіи; элементъ религіозный ограничивали чисто абстрактною тео-

---

[1]) „Чай, братецъ, знаешь, говоритъ Большовъ своему прикащику (въ ком. *Свои люди—сочтемся*), какъ нѣмцы въ магазинахъ нашихъ баръ обираютъ. Положимъ, что мы—не нѣмцы, а христіане православные, да *тоже пироги то съ начинкой ѣдимъ*“.

ретическою идеею Божества, какъ виновника міра, которую подкрѣпляли раціональными доводами [1]). Англійскіе моралисты вообще различали два главныхъ основанія, изъ которыхъ пытались вывести нравственныя понятія и стремленія и вообще всю нравственную жизнь человѣка. Это именно эгоизмъ и симпатія, т. е. естественное благорасположеніе къ другимъ и любовь къ себѣ самому. Были попытки и симпатическія, или благожелательныя склонности вывести изъ эгоизма, который, такимъ образомъ, признавался единственно первоначальнымъ, т. е. чисто натуральнымъ мотивомъ нашей дѣятельности. Но въ бóльшей силѣ было мнѣніе, что симпатія столь же первоначально свойственна нашей природѣ какъ и эгоизмъ, и вопросъ поэтому состоялъ въ томъ, въ какомъ отношеніи между собою должны быть названные мотивы дѣятельности, дабы получилась жизнь наиболѣе совершенная? Рѣшеніе этого вопроса, данное графомъ Шефстбюри (1671—1713), оказалось наиболѣе вліятельнымъ: оно было какъ нельзя болѣе въ духѣ того времени, прямо выражало смыслъ тогдашняго направленія умовъ. Рѣшеніе это было таково: по теоріи Шефстбюри, правильное отношеніе между названными склонностями есть отношеніе гармоническое, при которомъ ни та ни другая не получаетъ рѣшительнаго преобладанія. Гармонія же, т. е., правильная пропорція склонностей въ ихъ обнаруженіи и дѣйствіи не можетъ быть опредѣлена одинаково для всѣхъ, она зависитъ отъ природныхъ свойствъ каждаго въ отдѣльности, и единственнымъ руководителемъ въ этомъ отношеніи слѣдуетъ признать безотчетный тактъ или вкусъ, которымъ опредѣляется для насъ все прекрасное, такъ какъ сущность красоты вообще состоитъ въ гармоніи. Таковъ моральный принципъ, установленный теоріею Шефстбюри. Теорія эта всю

---

[1]) Подробнѣе объ этомъ въ моемъ сочиненіи: *Объ умозрѣніи и отношеніи умозрительнаго познанія къ опыту*, (теоретическому и практическому). См. статья: *Религія и нравственность* (1881 г.).

нравственную жизнь человѣка подчиняетъ его личному вкусу: норма дѣятельности этою теоріею полагается не внѣ человѣка, въ чемъ либо высшемъ, а въ личномъ сознаніи его. Всѣ нравственныя требованія, съ точки зрѣнія этой теоріи, сводятся собственно къ тому, чтобы ни въ своихъ сужденіяхъ, ни въ своихъ дѣйствіяхъ не допускать ничего грубаго, слишкомъ рѣзкаго, нарушающаго равновѣсіе природныхъ склонностей: перевѣсъ одной какой либо склонности, хотя бы то была склонность благожелательная и общеполезная, въ духѣ этой морали нельзя одобрить. Мораль, основанная на такомъ началѣ, очевидно есть по преимуществу общественная, или общежительная. Въ сущности ничего болѣе и не требуется, если слѣдовать такой морали, какъ только то, чтобы съ виду все было пристойно и не выступало рѣзко изъ нормы установившихся формъ и пріемовъ общежитія; на мѣсто долга совѣсти былъ поставленъ кодексъ общественныхъ приличій. Теорія эта всѣ силы человѣка устремляла единственно на чисто внѣшнюю обработку себя, между тѣмъ какъ внутреннее образованіе характера оставалось въ пренебреженіи, и потому внѣшнее благообразіе, изящество доходившее до артистической утонченности, отлично уживалось съ внутреннею грубостію и распущенностію.

Нигдѣ быть можетъ не было столь благопріятной почвы для насажденія культа красоты, изящества въ общежитіи, какъ у насъ: высшій классъ, составлявшій собственно такъ называемое общество, обладалъ и досугомъ, и матеріальными средствами для того, чтобы наслажденіе жизнію возвести на степень искусства. И потому Европейское просвѣщеніе у насъ выразилось прежде всего въ созданіи общественной жизни, которая въ высшемъ кругу поражала блескомъ и великолѣпіемъ, хотя долгое время подъ наружными облагороженными формами общежитія скрывалась грубость чувствъ и склонностей, невѣжество и косность. Не говоря уже о болѣе давнихъ временахъ, достаточно вспомнить героевъ Грибоѣдовской комедіи. И впослѣдствіи зна-

чительное большинство не иначе разумѣло образованіе какъ въ смыслѣ внѣшняго лоска, въ смыслѣ усвоенія облагороженныхъ наружныхъ формъ общежитія [1]).

Было однакоже не малое число истинно просвѣщенныхъ людей, но и этихъ людей связывало съ остальнымъ поверхностно, болѣе по внѣшности, образованнымъ обществомъ преобладаніе въ ихъ образованіи эстетическаго элемента, съ тѣмъ конечно различіемъ, что этотъ элементъ не ограничивался у нихъ внѣшнимъ благообразіемъ быта, но имѣлъ для нихъ внутреннее образовательное значеніе, проявляясь въ умственномъ и нравственномъ настроеніи. Дѣло въ томъ, что съ теченіемъ времени ко французской утонченной общественности у насъ присоединился нѣмецкій романтическій идеализмъ, такъ что отсюда понятна фраза, встрѣчаемая и у Шевырева и у Бѣлинскаго, что мыслить мы должны по нѣмецки, а говорить, т. е. излагать свои мысли, намъ слѣдуетъ по французски. Въ чемъ же состоялъ этотъ нѣмецкій романтическій идеализмъ? Всего лучше можно уяснить его смыслъ и значеніе, если сопоставить его съ тѣмъ французскимъ просвѣщеніемъ предшествующаго ему времени, на которое отчасти мы уже указали. Отличительныя черты этого просвѣщенія составляютъ религіозный

---

[1]) Въ статьѣ Ю. Самарина *О народномъ образованіи*, напеч. въ 1856 г. (См. 1-й томъ соч. Самарина), приведены характерные выдержки изъ Земледѣльческой газеты, имѣвшей, по словамъ Самарина, огромный кругъ читателей и заслуженный авторитетъ. Нѣкто Великосельцевъ такъ разсуждалъ въ этой газетѣ о народномъ образованіи: „Скажу болѣе, и не ради шутки, а ради дѣла: вовсе бы не худо деревенскимъ женщинамъ, примѣрно хотя до 30 лѣтъ, заботиться о своей таліи... Женщина безъ таліи то же, что мущина въ халатѣ; женщина съ таліею то же, что мущина въ сюртукѣ. Отъ сюртука человѣкъ развязнѣе, ловчѣе въ своихъ движеніяхъ; развязная же женщина во всѣхъ отношеніяхъ и полезнѣе, и милѣе мужу, и при такой женѣ мужъ будетъ чаще дома, слѣдственно больше прилагать попеченія о хозяйствѣ. Пріобрѣтя так. обр. влеченіе къ изящному, крестьянинъ и со скотомъ будетъ лучше обходиться,... начнетъ подстригать нѣсколько свою бороду, сдѣлается самъ ловчѣе, развязнѣе, не допуститъ за собою недоимки, уже не изъ опасенія побоевъ, а просто отъ стыда“ и т. д.

скептицизмъ, иногда переходившій въ атеизмъ, сенсуализмъ, который у многихъ соединялся съ матеріализмомъ и наконецъ поверхностный плоскій раціонализмъ. Черты эти прямо указываютъ на отсутствіе всякихъ идеаловъ, такъ какъ господствовало направленіе отрицательное. Потому то недоставало живаго и чуткаго пониманія въ отношеніи къ тѣмъ сферамъ жизни, въ которыхъ идеальные интересы выступаютъ съ наибольшею очевидностію, каковы: искусство, религія, нравственность, и вообще историческая жизнь человѣчества въ высшихъ ея проявленіяхъ. Когда затѣмъ блестящее развитіе нѣмецкой поэзіи (начиная со второй половины прошлаго столѣтія), при содѣйствіи ближайшаго знакомства съ классическимъ искусствомъ древнихъ, дало обильную пищу чувству и фантазіи и возбудительнымъ образомъ повліяло преимущественно на эти силы человѣческаго духа, то этимъ само собою уже исключались и сенсуализмъ и раціонализмъ прежнаго времени. Сенсуализмъ смѣшиваетъ истину съ обыденною реальною дѣйствительностію, между тѣмъ какъ творческая фантазія (геній) создаетъ міръ идеальный и ставитъ его выше прозаической, будничной дѣйствительности, видя только въ немъ истину, и даже какъ бы замѣняетъ имъ эту дѣйствительность, воплощая его въ живые конкретные образы и чрезъ то сообщая ему какъ бы реальность. Разсудокъ находитъ для себя удовлетвореніе лишь въ томъ, что для него представляется совершенно ясно и отчетливо. Чувство, напротивъ, сильнѣе всего возбуждается и привлекается таинственнымъ, неяснымъ, непонятнымъ. Чувство проницательнѣе и глубже разсудка, но за то оно неопредѣленно и смутно; таинственное, отдаленное дѣйствуетъ на него сильнѣе; вотъ почему романтизмъ съ любовью обращался къ неяснымъ образамъ далекаго прошлаго, между тѣмъ какъ французскій раціонализмъ ничего другого не видѣлъ въ прошломъ кромѣ невѣжества, предразсудковъ и суевѣрій. Вообще искусство это такая область, въ которой творческая фантазія является господ-

ствующею надъ чувственнымъ воззрѣніемъ: послѣднее приковываетъ насъ къ дѣйствительности эмпирической; фантазія же полагаетъ на мѣсто ея дѣйствительность идеальную, т. е. дѣйствительность она преобразуетъ въ идеалъ; разсудокъ также не исключается и въ искусствѣ, но чувство преобладаетъ, ибо наибольшее удовлетвореніе дается въ этой области чувству. Когда такимъ образомъ художественные интересы были преобладающими, то неудивительно, что и философія должна была подчиниться вліянію этихъ интересовъ. Фихте и Шеллингъ разсматривали философію по аналогіи съ художественнымъ творчествомъ. Философію они разумѣли какъ нѣкоторое геніальное возсозданіе въ умѣ философа міроваго порядка вещей. Искусство, по Шеллингу,—совершеннѣйшее откровеніе истины; художникъ постигаетъ оную чрезъ непосредственное созерцаніе; поэтому и для философіи должно признать наиболѣе совершеннымъ органомъ постиженія истины—*интеллектуальное созерцаніе.* Не говоря уже о чувственномъ опытѣ, даже разсудокъ не способенъ къ соразмѣрному познанію истины. Разсудокъ сила рефлектирующая, поэтому онъ раздробляетъ живое единство истины. Пусть такъ,—возражалъ Гегель; разсудокъ дѣйствительно разлагаетъ, разъединяетъ, а потому философія должна быть спекулятивною, а не только рефлективною; однакожъ интеллектуальное созерцаніе не есть научное познаніе; органъ науки—мышленіе, которое дѣйствуетъ чрезъ понятіе, а не созерцаніе, и потому для познанія истины въ ея цѣлости, понятія, изъ которыхъ каждое само по себѣ выражаетъ только отдѣльный какой либо моментъ ея, должны быть діалектически связываемы между собою. Итакъ искусство посредствомъ образовъ, созерцаній, а философія посредствомъ понятій познаетъ истину [1]).

---

[1]) Съ этой точки зрѣнія трактуется объ искусствѣ, и особенно поэзіи, въ статьяхъ Каткова о Пушкинѣ. Рус. Вѣст. Т. 1 (1856 г.).—Сказанное о Шеллингѣ и Гегелѣ подробнѣе изложено въ названной моей книгѣ: *Объ умозрѣніи..*, въ статьѣ: *Логика и діалектика.*

Подъ вліяніемъ нѣмецкаго частію философскаго, частію художественнаго идеализма и въ нашей литературѣ, особенно въ 40-хъ годахъ, интересы эстетическіе, въ соединеніи съ интересами философскими, являются господствующими. Въ особенности ярко отпечатлѣлось такое направленіе на литературной критикѣ. Представителемъ такого рода критики, эстетической по преимуществу, какъ извѣстно, былъ у насъ *Бѣлинскій.* Это былъ человѣкъ крайне впечатлительный, пылкій, способный легко и искренно увлекаться, и потому мало устойчивый въ своихъ мнѣніяхъ, тѣмъ болѣе что онъ, какъ извѣстно, не обладалъ основательнымъ образованіемъ. И однако эстетическіе интересы неизмѣнно были господствующими въ его литературной дѣятельности, и только въ послѣднее время этой дѣятельности замѣчается нѣкоторое уклоненіе отъ этихъ интересовъ, но такъ какъ вмѣстѣ съ тѣмъ и уровень его идей значительно понизился, то это можно считать явнымъ признакомъ того, что за исключеніемъ эстетическихъ интересовъ ничего не оставалось такого, что могло бы удержать строй его мысли на прежней высотѣ.

XII.

Вотъ какое понятіе о литературѣ высказалъ Бѣлинскій въ первомъ своемъ критическомъ опытѣ *(Литерат. мечтанія).* Литературою онъ называетъ „собраніе такого рода *художественно* словесныхъ произведеній, которыя суть плодъ *свободнаго вдохновенія* и дружныхъ усилій людей, *созданныхъ для искуства...*, вполнѣ выражающихъ и воспроизводящихъ въ своихъ *изящныхъ созданіяхъ* духъ того народа, среди котораго они рождены и воспитаны, жизнію котораго живутъ и духомъ котораго дышатъ, выражающихъ въ своихъ *творческихъ* произведеніяхъ его внутреннюю жизнь до сокровеннѣйшихъ глубинъ и біеній“. (Сочин. Бѣлин. ч. 1-я, стран. 11-я). Бѣлинскій полагалъ, что литературы въ этомъ смыслѣ у насъ нѣтъ. „Исторія нашей словесности, говоритъ онъ, есть ни больше ни меньше какъ исторія неудачныхъ попы-

токъ, посредствомъ слѣпого подражанія иностраннымъ литературамъ—создать свою литературу". ч. 1-я стр. 105.

Однако Бѣлинскій самъ въ своихъ послѣдующихъ опытахъ постоянно измѣняетъ этому своему взгляду на русскую словесность, ибо многія произведенія изящной литературы, многіе образы и типы, созданные нашими писателями, онъ признаетъ прямо національно русскими самобытными созданіями, да и писателей русскихъ, важнѣйшихъ конечно, онъ не считаетъ просто подражателями. О Пушкинѣ напр. онъ говоритъ, что это „первый, даже по времени, поэтъ русскій... Пушкинъ *вездѣ и вовсемъ* національно русскій поэтъ" (ч. 6-я стр. 230 я). „Хотя Татьяна Пушкина, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, и читаетъ французскія книжки и одѣвается по картинкамъ европейскихъ модъ; но она лицо въ высшей степени русское—и тогда, какъ мы видимъ ее ««уѣздною барышнею»» и въ то время какъ она является княгинею и свѣтскою дамою." Ч. 5, стр. 23 я. „Этотъ русскій духъ, говоритъ Бѣлинскій о Гоголѣ, ощущается и въ юморѣ, и въ ироніи, и въ выраженіи автора, и въ размашистой силѣ чувствъ, и въ лиризмѣ отступленій и въ паѳосѣ всей поэмы (Мертвые души) и въ характерахъ дѣйствующихъ лицъ". Ч. 6-я стр. 409. „Въ этой глубокой натурѣ (о Лермонтовѣ), въ этомъ мощномъ духѣ все живетъ; онъ всевластный обладатель царства явленій жизни; онъ *поэтъ русскій въ душѣ*, въ немъ живетъ прошедшее и настоящее русской жизни". Ч. 4-я стр. 327. Наконецъ вотъ что онъ говоритъ вообще о словесномъ искуствѣ: „Если художникъ изображаетъ въ своемъ произведеніи людей, то во первыхъ каждый изъ нихъ долженъ быть человѣкомъ, а не призракомъ, долженъ имѣть физіономію, характеръ, нравъ, свои привычки, словомъ всѣ индивидуальные признаки, какими каждая личность отличается въ дѣйствительности отъ всякой другой личности. Потомъ каждый изъ нихъ долженъ принадлежать къ извѣстной націи и къ извѣстной эпохѣ, потому что человѣкъ внѣ національности есть не дѣйствительное существо, а

отвлеченное понятіе. Изъ этого ясно видно, что національность въ художественномъ произведеніи есть не заслуга, а только необходимая принадлежность творчества, являющаяся безъ всякаго усилія со стороны поэта... Что за заслуга со стороны русскаго, что его дѣти отличаются русскою физіономіею"? Ч 5, стр. 45. Итакъ мы не только имѣемъ національную литературу, но даже не возможно, чтобы она была иною какъ только національною, ибо литература есть собраніе художественныхъ произведеній, а всякое такое произведеніе необходимо должно быть національнымъ. Но какъ не сомнѣнно мы имѣемъ художественныя произведенія, то значитъ мы имѣемъ національную литературу.

Съ другой стороны Бѣлинскій утверждалъ, что общечеловѣческое есть другой, столь-же необходимый, элементъ въ словесномъ искусствѣ. „Великій поэтъ, говоря о себѣ самомъ, о своемъ я, говоритъ объ *общемъ—о человѣчествѣ*, ибо въ его натурѣ лежитъ все, чѣмъ живетъ человѣчество. И потому въ его грусти всякій узнаетъ свою грусть, въ его душѣ всякій узнаетъ свою и видитъ въ немъ не только поэта, но и человѣка". Ч. 4-я стр. 305. „Что такое *общечеловѣческое?* Разумѣется то, что составляетъ общій интересъ всѣхъ и каждаго, то что всѣхъ волнуетъ, во всякомъ находитъ отзывъ, служитъ невидимымъ рычагомъ дѣятельности всѣхъ и каждаго. Такъ какъ общее людей есть то, что связываетъ ихъ, то не споримъ, что и взаимныя нужды и отношенія суть общее. Но есть между людьми другое высшее, благороднѣйшее, достойнѣйшее ихъ общее: это любовь. Но любовь есть только чувство и потому что-то инстинктивное, невольное и безсознательное... она должна имѣть разумное содержаніе... Ваша любовь къ другу, доказанная самопожертвованіемъ, должна же на чемъ нибудь основываться... между вами должно же быть нѣчто общее? Такъ—и ужъ конечно это то, что составляетъ человѣческое достоинство, что дѣлаетъ человѣка человѣкомъ, что назы-

вается благомъ, истиною, красото, долгомъ, обязанностію, знаніемъ. А благо, красота, истина, долгъ, честь, знаніе все это *идеи*, слѣдовательно все это *общее*. И потому любя друга, вы любите въ немъ не что либо частное... но тотъ Прометеевъ огонь, то божественное начало, которое есть общее наслѣдіе человѣческой натуры, словомъ идею". Ч. 5, стр. 41-я. Отсюда ясно, что общечеловѣческое настолько же необходимо входитъ въ содержаніе художественнаго произведенія, насколько во всякомъ такомъ произведеніи должны быть идеи, а потому и общечеловѣческое и народное одинаково должно признать необходимою принадлежностію литературы. Дѣйствительно, къ такому заключенію пришелъ Бѣлинскій. Извѣстно то философское воззрѣніе, на которомъ основывается діалектика Гегеля, именно что во всякомъ понятіи и явленіи необходимо заключаются двѣ противоположныя стороны, повидимому враждебныя, на самомъ же дѣлѣ единосущныя. По этому воззрѣнію хотя такія противоположныя стороны понятія или явленія распадаются, и когда каждая переходитъ въ крайность, то вызываетъ другую противоположную, но именно вслѣдствіе этого распаденія и дѣлается очевиднымъ, что въ каждой изъ нихъ есть своя доля истины, что слѣдовательно обѣ стороны не чужды, а родственны, что искомая истина и цѣль процесса заключается въ ихъ примиреніи. Слѣдуя этому воззрѣнію Гегелевой діалектики (см. ч. 5, стр. 9—10), Бѣлинскій находитъ, что „понятіе о народности само по себѣ есть ложь, что она есть только одна сторона другаго высшаго понятія, противоположная сторона котораго есть „„общность въ смыслѣ человѣчества"“... „Какъ ни одинъ человѣкъ не долженъ существовать отдѣльно отъ общества, такъ ни одинъ народъ не долженъ существовать внѣ человѣчества. Человѣкъ существующій внѣ народной стихіи—призракъ; народъ, не сознающій себя живымъ членомъ въ семьѣ человѣчества, не нація, но племя подобно калмыкамъ... Чтобы народъ былъ дѣйствительно историческимъ явленіемъ,

его народность необходимо должна быть только формою, проявленіемъ идеи человѣчества... Очевидно что только та литература истинно народна, которая въ тоже время есть литература общечеловѣческая; и только та литература— истинно человѣческая, которая въ тоже время и народна". Ч. 5 стр. 28 Вопросъ такимъ образомъ состоитъ въ томъ,— какъ разграничить общечеловѣческое и народное? И на этотъ вопросъ мы находимъ отвѣтъ у Бѣлинскаго. „Для всякаго народа, говоритъ онъ, есть двѣ великія эпохи жизни: эпоха естественной непосредственности или младенчества, и эпоха сознательнаго существованія. Въ первую эпоху національная особность каждаго народа выражается рѣзче, и тогда его поэзія бываетъ по преимуществу народною. Во вторую эпоху поэзія дѣлается менѣе доступною для массы народа и болѣе доступною для другихъ народовъ (?!). Русскій мужикъ не пойметъ Пушкина, но за то пушкинская поэзія доступна всякому образованному иностранцу". Ч. 5, стр. 31-я. Судя по этимъ словамъ, можно уже напередъ полагать, что у насъ, по мнѣнію Бѣлинскаго, національность была господствующимъ началомъ до Петра В. То было время естественной непосредственности, когда народъ еще не сознавалъ себя живымъ членомъ человѣчества, но жилъ только племенною жизнію подобно калмыкамъ; напротивъ современи Петра начинается эпоха сознательнаго существованія съ преобладаніемъ общечеловѣческаго. Вотъ характеритика русскаго народа, какимъ онъ былъ въ первую эпоху его существованія и продолжаетъ доселѣ быть въ низшихъ слояхъ.

„Нѣтъ ни одной причины, на которую бы такъ смѣло можно было указать (для объясненія того почему у одного народа такая субстанція, у другаго иная), какъ на *климатъ* и *географическое положеніе* страны. Взглянемъ въ этомъ отношеніи на Россію. Суровое небо увидѣли ея младенческія очи, разгульныя вьюги пѣли ей колыбельныя пѣсни, и жестокіе морозы закалили ея тѣло здоровьемъ и крѣпостію. Когда

вы ѣдете зимою на лихой тройкѣ и снѣгъ трещитъ подъ полозьями вашихъ саней, морозное небо усѣяно миріадами звѣздъ, и взоръ вашъ съ тоскою теряется на необъятной снѣжной равнинѣ, осеребренной уединеннымъ скитальцемъ-мѣсяцемъ и мѣстами прерываемой покрытыми инеемъ деревьями,—какъ понятна покажется вамъ протяжная заунывная пѣсня вашего ямщика, и какъ будетъ гармонировать съ нею однообразный звонъ колокольчика „„надрывающій сердце"" по выраженію Пушкина. Грусть есть общій мотивъ нашей поэзіи, и народной и художественной. Но эта грусть не болѣзнь слабой души, не дряблость немощнаго духа: нѣтъ, эта грусть могучая, безконечная, грусть натуры великой, благородной. Русскій человѣкъ упивается грустью, онъ не падаетъ подъ ея бременемъ, никому несвойственны до такой степени быстрые переходы отъ самой томительной, надрывающей душу грусти къ самой бѣшенной, изступленной, веселости." Ч. 4-я, стр. 376-я и дал.

Въ другомъ мѣстѣ читаемъ: „На Востокѣ Европы, *на рубежѣ двухъ частей* міра провидѣніе поселило народъ, *рѣзко отличающійся* отъ своихъ западныхъ сосѣдей... И этотъ народъ сталъ хладенъ и спокоенъ, какъ снѣга его родины, когда мирно жилъ въ своей хижинѣ; быстръ и грозенъ, какъ небесный громъ его краткаго, но палящаго лѣта, когда рука царя показывала ему врага; удалъ и разгуленъ, какъ вьюга и непогоды его зимы, когда пировалъ на своей волѣ; неповоротливъ и лѣнивъ, какъ медвѣдь его непроходимыхъ дебрей, когда у него было много хлѣба и браги; смышленъ, смѣтливъ и лукавъ, какъ кошка, его домашній пенатъ (?!), когда нужда учила его ѣсть калачи. Крѣпко стоялъ онъ за церковь Божію (почему же это, и какъ это объяснить климатическими условіями мѣстности?), за вѣру праотцевъ, непоколебимо былъ (?) вѣренъ батюшкѣ царю православному; его любимая поговорка была: мы всѣ Божіи да царевы; Богъ и царь, воля Божія и воля царева, слились въ его понятіи во едино. Свято хранилъ онъ про-

стые и грубые нравы прадѣдовъ... Но этимъ ограничивалась вся поэзія его жизни, ибо умъ его былъ погруженъ въ тихую дремоту и никогда не выступалъ изъ своихъ завѣтныхъ рубежей; ибо онъ *не преклонялъ колѣнъ предъ женщиною*, и его гордая и *дикая* сила требовала отъ ней рабской покорности, а не сладкой взаимности". ч. 1-я стр. 30-я.

Теперь ясно, какъ Бѣлинскій разумѣлъ національность. Національностію, или народностію онъ очевидно называетъ совокупность нестолько духовныхъ или моральныхъ, сколько физіологическихъ чисто натуральныхъ свойствъ народнаго характера. Не даромъ же онъ признаетъ причиною опредѣляющею народный характеръ климатъ и географическое положеніе страны. Понятно также, какимъ образомъ Бѣлинскій могъ утверждать, что національность есть *необходимая* принадлежность литературы. Развѣ европеизмъ, восклицаетъ онъ, можетъ изгладить эти коренныя субстанціальныя свойства русскаго народа? (бодрость, смѣлость, находчивость, смѣтливость, переимчивость, молодечество, разгулъ, удальство) ч. 4-я стр. 379. Но вѣдь русскій народъ есть историческій. Ужели для него исторія прошла безслѣдно, не оказавъ никакого вліянія на образованіе его характера? Точно, русскій народъ есть историческій народъ, но вопросъ въ томъ, съ какого времени собственно начинается исторія русскаго народа? Выше мы привели уже слѣдующія слова Бѣлинскаго: „Чтобы народъ былъ дѣйствительно историческимъ явленіемъ, его народность необходимо должна быть только формою, проявленіемъ идеи человѣчества". Но до эпохи Петра В., съ котораго начинается сознательное существованіе народа русскаго, народъ этотъ оставался въ состояніи естественной непосредственности. И можно ли признать историческимъ тотъ народъ, который „не преклонялъ колѣнъ предъ женщиною?" Впрочемъ, что русскій народъ долгое время былъ не историческимъ, а потомъ уже современи Петра онъ выступилъ на путь историческаго развитія,- и это объясняется географическимъ положеніемъ нашей стра-

цы между Азіею и Европою. „Азія—страна такъ назыв. естественной непосредственности, Европа—страна сознанія; Азія страна созерцанія, Европа—воли и разсудка. Азія была колыбелью человѣческаго рода, и до сихъ поръ осталась его колыбелью: дитя выросло, но все еще лежитъ въ колыбели, окрѣпло, но все еще ходитъ на помочахъ. Въ жизни, дѣйствіяхъ и самомъ сознаніи Азіатца видна только первобытная естественность—и больше ничего. Азіатца нельзя назвать животнымъ, ибо онъ одаренъ смысломъ и словомъ; но онъ животное въ томъ смыслѣ, въ какомъ можно назвать животнымъ младенца. Младенецъ есть возможность человѣка въ будущемъ;... Основа общественности его (Азіатца) есть обычай, освященный древностію, давностію и привычкою. „„Такъ жили отцы наши и дѣды““—вотъ основное правило и высшее разумное оправданіе Азіатца въ его бытѣ и образѣ жизни... Хорошо ли это, дурно ли, разумно или безсмысленно,-подобные вопросы не приходятъ ему въ голову; это слишкомъ тяжелая, слишкомъ неудобоваримая пища для его головы. Также точно нисколько не думаетъ Азіатецъ о своей человѣческой *личности*, о *значенія ея и правахъ*. Сегодня богатъ онъ, завтра нищъ, сегодня онъ неограниченный повелитель, завтра рабъ... Почему все это такъ,—и должно ли все это быть такъ, онъ объ этомъ никогда не спрашивалъ ни себя, ни другихъ... Отсюда неограниченный деспотизмъ и безусловное рабство. *Семейственность есть общая форма азіатскаго быта*; самое государство на Востокѣ—семейство въ огромномъ размѣрѣ. Но посмотрите, какъ ничтожны тамъ узы родства!“..... Не таковъ характеръ Европейца. «Еще во времена язычества, въ древнемъ мірѣ, характеръ Европы былъ противоположенъ характеру Азіи. Противоположность эта состояла въ нравственной *движимости и измѣняемости* Европы, которыхъ причина заключалась въ вѣчномъ усиліи Европейскихъ народовъ силою сознанія посредствовать съ собою всѣ отношенія свои къ міру и жизни.. Воспользовавшись чувствомъ и *вдохновеніемъ*, какъ моментомъ

развитія, какъ необходимымъ элементомъ жизни, Европеецъ издревле далъ полную волю своей мыслящей способности, судительной и анализирующей силѣ своего ума, привелъ въ движеніе свой разсудокъ, разрывающій полноту всякой непосредственности. Созерцаніе помирилъ онъ дѣйствіемъ, и въ созерцаніи своей дѣятельности нашелъ свое величайшее блаженство, и дѣятельность его состояла въ томъ, чтобы безпрестанно вносить въ жизнь свои идеалы и осуществлять ихъ въ этой жизни ... Самое непостоянство модъ въ платьѣ и мебели выходитъ въ Европѣ изъ глубокаго начала движущейся и развивающейся жизни". Ч. 4-я стр. 341—352.

Итакъ съ одной стороны неподвижность, косность, мракъ невѣжества, съ другой—непрерывное движеніе, просвѣтительная дѣятельность ума—такова формула выражающая противоположность Азіи и Европы. „Развитіе человѣчества есть *безпрерывное движеніе впередъ*, безъ возврата назадъ". Ч. 4-я стр. 452. Нужно ли говорить, что формула, выражающая противоположность Азіи и Европы, вполнѣ примѣнима, на взглядъ Бѣлинскаго, къ раздѣленію русской исторіи на древнюю до Петра В. и новую. До Петра Россія была неподвижною, слѣдовательно Азіатскою страной; послѣ Петра она сдѣлалась Европейскою. До Петра царствовали мракъ невѣжества, неподвижность, и потому возстановленіе древняго быта, хотя бы въ основныхъ его началахъ, означало бы погруженіе въ мракъ невѣжества, въ азіатскую неподвижность. Со времени же Петра мы видимъ непрерывное поступательное движеніе, распространеніе просвѣщенія. Но какъ велико движеніе, произведенное реформою Петра В.? Простирается ли оно на весь народъ? Нѣтъ. Движеніемъ этимъ было создано *общество*,—т. е. особый классъ людей просвѣщенныхъ, отдѣлившійся отъ народа, а этотъ классъ создалъ литературу, такъ что собственно Европейская жизнь заключалась въ этомъ одномъ классѣ... „Народъ, или лучше сказать, масса народа и общество пошли у насъ врозь. Первый остался при своей грубой и *полудикой* жизни, и

при своихъ заунывныхъ пѣсняхъ.... второе же видимо измѣнялось, забыло поэтическія преданія своей родины... и создало себѣ литературу, которая была *вѣрнымъ его зеркаломъ*". Къ этому Бѣлинскій присоединяетъ слѣдующее: „Надобно замѣтить, что какъ масса народа, такъ и общество, подраздѣлились на множество видовъ и степеней. Первая показала нѣкоторые признаки жизни и движенія въ сословіяхъ находившихся въ непосредственныхъ сношеніяхъ съ обществомъ, въ сословіяхъ людей *городскихъ*, ремесленниковъ, мелкихъ торговцевъ и промышленниковъ. Нужда и соперничество иноземцевъ, поселившихся въ Россіи, сдѣлали ихъ дѣятельными и оборотливыми, когда дѣло шло о выгодѣ; заставили ихъ покинуть старинную лѣнь и запечную недвижимость, и пробудили стремленіе къ улучшеніямъ..." ч. 1-я, стр. 35. (Сравн. изложенное выше въ примѣчаніи разсужденіе Б. по поводу повѣсти Соллогуба: *Тарантасъ*).

Такимъ образомъ народъ остался въ состояніи азіятской неподвижности и невѣжества. При такомъ взглядѣ на народную жизнь является неизбѣжнымъ полное отрицаніе этой жизни, стремленіе поколебать и даже разрушить эту жизнь, навязать народу идеалы Европейскіе и вообще какимъ бы то ни было образомъ сдѣлать народъ причастнымъ къ Европейской цивилизаціи. Бѣлинскій однако не доходилъ до совершеннаго отрицанія всего народнаго, хотя изъ его взгляда на народную жизнь ничто иное и не слѣдовало. Онъ далекъ былъ отъ крайнихъ послѣдствій своей собственной теоріи потому, что былъ эстетикъ по преимуществу, и въ добавокъ еще слишкомъ русскій человѣкъ. Тѣ натуральныя свойства народнаго характера, отмѣченныя выше, которыя, по мнѣнію Бѣлинскаго, составляютъ самое существо русскаго народа, получаютъ такое значеніе именно когда мы станемъ разсматривать народъ съ точки зрѣнія эстетической. Нельзя не восхищаться удальствомъ, размашистою смѣтливостію и оборотливостію русскаго человѣка. Съ другой стороны можно ли быть равнодушнымъ къ той могучей и глубоко

задушевной грусти, которая широкимъ потокомъ разливается въ русской пѣснѣ? Итакъ ясно почему Бѣлинскій, вопреки собственной теоріи, не могъ дойти до тѣхъ мрачныхъ, чисто отрицательнаго свойства, взглядовъ на народъ, которые въ особенности стали высказываться въ послѣдующей „либеральной" литературѣ, и были плодомъ тѣхъ самыхъ взглядовъ, какіе высказывалъ уже Бѣлинскій [1]). Онъ не

---

[1]) Въ статьѣ: *Нигилизмъ какъ патологическое явленіе русской жизни*, помѣщ. въ ноябрской книжкѣ Рус. Вѣст. 1881 года, авторъ этой статьи, желая доказать, что современный нигилизмъ ничего общаго не имѣетъ съ предшествовавшимъ ему западничествомъ, между прочимъ говоритъ: „Бѣлинскій шелъ впередъ съ „„университетскимъ знаменемъ"", отправлялся отъ „„уваженія"" къ наукѣ, а не отъ вражды къ ней, не со свистками и лягавіемъ копытомъ, какъ это дѣлали мнимые его подражатели (Добролюбовъ, Чернышевскій, Писаревъ)... Бѣлинскій вліялъ на современное ему юношество успокоивающимъ, культурнымъ образомъ, возбуждая въ немъ лишь идеальные помыслы, а не животные инстинкты, романтическое уваженіе къ женщинѣ, а не циническій разврать, высокое чувство гуманности, а не скотскій эгоизмъ". стр. 100-я. Но рыцарское уваженіе къ женщинѣ было въ нравахъ того времени и потому вмѣнять его въ заслугу Бѣлинскому нельзя. Между тѣмъ не смотря на рыцарское уваженіе къ женщинѣ вотъ какой взглядъ выразилъ Бѣлинскій на отношенія въ европейской семьѣ, которую онъ противополагаетъ азіатской. „Въ Европѣ власть родительская основана на правѣ любви сознательной и разумной, вышедшей изъ любви естественной, и потому въ Европѣ право родства утрачиваетъ всю силу свою, какъ скоро перестаетъ опираться на правѣ любви.. Такъ какъ отношенія столь близкихъ между собою людей какъ родные не могутъ быть предметомъ вѣрнаго и непогрѣшительнаго суда постороннихъ, то эти отношенія приведены въ общія и законныя формы. Законъ смотритъ только на внѣшнее, на форму. И потому гражданскій законъ въ Европѣ требуетъ отъ дѣтей только внѣшняго уваженія къ родителямъ, но не любви. Съ другой стороны права родителей надъ дѣтьми ограничены общественнымъ мнѣніемъ; въ извѣстныя лѣта дѣти становятся полными господами своей участи. И потому въ Европѣ можно видѣть примѣры, какъ дѣти судятся со своими родителями, или родители съ дѣтьми". ч. 4, стр. 342. Что касается уваженія къ наукѣ, то это уваженіе было суевѣрнымъ, ибо самъ Бѣлинскій научнымъ образованіемъ не обладалъ, но такое уваженіе къ наукѣ было и у представителей нигилизма. И теперь какой нибудь фельетонистъ любой газеты не иначе говоритъ какъ во имя науки Можетъ быть никогда такъ не было въ обычаѣ ссылаться на авторитетъ науки, какъ это мы видимъ у современныхъ реалистовъ.

только не доходилъ до этого, напротивъ въ качествѣ эстетика и искренно русскаго человѣка, неиспорченнаго въ конецъ фальшивыми теоріями, онъ даже высоко цѣнилъ какъ названныя свойства русскаго характера, такъ и вообще самую жизнь народа. Онъ укоряетъ Ломоносова за то, что тотъ „прельщенный блескомъ иноземнаго просвѣщенія, закрылъ глаза для роднаго“. „Правда, читаемъ далѣе у Бѣлинскаго, онъ (Ломоносовъ) выучилъ въ дѣтствѣ варварскія вирши Семеона Полоцкаго, но оставилъ безъ вниманія народныя пѣсни и сказки... Замѣчаете ли вы въ его сочиненіяхъ хотя слабые слѣды вліянія лѣтописей и вообще народныхъ преданій земли русской? Нѣтъ—ничего этого не бывало“. Ч. 1-я стр. 40 я. „Онъ пялилъ и корчилъ русскій языкъ на образецъ латинскаго и нѣмецкаго“... „Знаете ли, читаемъ въ другомъ мѣстѣ, въ чемъ состоялъ отличительный характеръ вѣка Екатерины II-й?.. Мнѣ кажется, въ *народности.* Да—въ народности, ибо тогда Русь, стараясь по прежнему поддѣлываться подъ чужой ладъ, какъ будто на зло самой себѣ, оставалась Русью... Отъ чего же это было такъ? Отъ того что уму русскому былъ данъ просторъ, отъ того что геній русскій началъ ходить съ развязанными руками отъ того что великая жена умѣла сродниться съ духомъ своего народа“... Ч. 1-я, стр. 45. „Романтизмъ—вотъ первое слово, огласившее Пушкинскій періодъ; народность—вотъ альфа и омега новаго періода. Но какое понятіе имѣютъ у насъ о народности? Всѣ, рѣшительно всѣ смѣшиваютъ ее съ простонародностію и отчасти съ тривіальностію. Но это заблужденіе имѣетъ свою причину. Скажу болѣе: въ отношеніи къ русской литературѣ нельзя иначе понимать народности. Что такое народность въ литературѣ? Отпечатокъ народной физіономіи, типъ народнаго духа и народной жизни... Наша національная физіономія всего больше сохранилась въ низшихъ слояхъ народа; посему наши писатели... бываютъ народны, когда изображаютъ... нравы, обычаи, понятія и чувствованія черни

Но развѣ одна чернь составляетъ народъ? Какъ голова есть важнѣйшая часть тѣла, такъ среднее и высшее сословіе составляютъ народъ по преимуществу... Но высшіе слои не получили еще у насъ опредѣленнаго образа и характера". А потому „наша народность покуда состоитъ въ вѣрности изображенія картинъ русской жизни, но не въ особенномъ духѣ и направленіи русской дѣятельности". Ч. 1-я, стр. 113—114. Конечно во всемъ этомъ далеко нѣтъ того самоуничиженія предъ народною мудростію и цѣльностію, которое иногда высказывается въ такомъ преувеличенномъ видѣ, что невольно является сомнѣніе въ искренности, ибо народъ самъ сознаетъ свои несовершенства и пороки, самъ ищетъ руководства; но съ другой стороны приведенныя выше мѣста изъ сочиненій Бѣлинскаго во всякомъ случаѣ достаточно показываютъ, что онъ не лишенъ былъ дѣйствительной любви къ народу, что народъ вовсе ему не представлялся въ столь мрачныхъ краскахъ, какъ это мы видимъ у иныхъ, мнимо народныхъ, писателей особенно послѣдующаго времени [1].

---

[1]) Еще въ 1848 г. С. Шевыревъ по поводу извѣстной книги Гоголя *Выбранныя мѣста изъ переписки съ друзьями*, писалъ: „Гоголь въ послѣдніе годы мало приглядывался къ тому, что у насъ происходило. Онъ бы замѣтилъ, конечно, какъ развилось у насъ хвастовство совершенно иного рода, хвастовство своею отдѣльною личностію на счетъ всего народа, который ни въ грошъ не ставятъ. Увѣренность въ великихъ доблестяхъ своего народа съ смиреніемъ своей личности передъ огромнымъ цѣлымъ принадлежитъ уже къ отголоскамъ прошедшаго, которыхъ нечего преслѣдовать. Теперь въ ходу другое: народъ и даже начала его жизни ничто, а все дѣло въ сознаніи своей собственной личности, которая съ самой себя готова начать разумное существованіе и своего народа.—Не такъ думаетъ Гоголь. Во многихъ мѣстахъ своей переписки онъ выражаетъ свое глубокое уваженіе къ русскому народу—и особенно къ той его части, которую другіе писатели наши, или глубоко презираютъ какъ невѣжественную, или позорятъ клеветами или передразниваютъ (sic) для своей собственной потѣхи и другихъ. Москвит. 1848 г № 1. *Критика* стр. 16-я. Срав. отзывъ Ю. Самарина объ одной повѣсти (*Деревня*) Григоровича. Соч. Сам. т. 1-й, стр. 78-я.

XII.

Не безъ основанія Бѣлинскій назвалъ литературу *зеркаломъ общества*, котораго она была созданіемъ. Это вѣрно въ томъ смыслѣ, что эстетическіе интересы были преобладающими какъ въ обществѣ такъ и въ литературѣ, въ которой оно видѣло выраженіе своихъ идеаловъ. И самое образованіе, особенно въ высшемъ классѣ, было по преимуществу эстетическимъ, т. е. цѣль его заключалась не столько въ томъ, чтобы приготовить къ извѣстному труду, сколько въ томъ, чтобы научить наилучшимъ образомъ наслаждаться жизнію. Отъ человѣка просвѣщеннаго требовалось главнымъ образомъ, чтобы онъ былъ тонкимъ цѣнителемъ искусствъ, украшающихъ жизнь. Отсюда многіе не щадили средствъ для устройства у себя домашнихъ театровъ, оркестровъ, и это было въ обычаѣ до такой степени, что обзаводились ими даже люди неспособные наслаждаться музыкою и вообще цѣнить искусство. Само собою разумѣется что такое направленіе въ жизни образованнаго класса налагало свою печать не только на образъ жизни, но и на понятія, образъ мыслей и чувствъ этого общества. «Каждый человѣкъ, говоритъ Бѣлинскій, самъ себѣ цѣль; назначеніе каждаго человѣка развить въ себѣ все человѣческое, общее и *насладиться* имъ» Ч. 6-я стр. 409. Возвышающее, облагороживающее дѣйствіе искусства на душу человѣка не подлежитъ сомнѣнію. Но такое дѣйствіе искусства нельзя однако считать необходимымъ его послѣдствіемъ при всякихъ условіяхъ. Искусство безспорно есть самостоятельная область человѣческой дѣятельности. Но какъ должно понимать эту самостоятельность? Оно не должно быть смѣшиваемо ни съ чѣмъ постороннимъ для него, ни подчиняемо чуждымъ для него цѣлямъ, но это не значитъ, что искусство не соприкасается съ иными сферами человѣческой жизни и не находится съ ними во взаимодѣйствіи, каковы наука, религія, нравственность. При недостаточномъ развитіи или ослабленіи этихъ соприкосновенныхъ съ искус-

ствомъ сферъ жизни, и цѣль собственно принадлежащая искусству не можетъ успѣшно достигаться, т. е. оно оказывается безсильнымъ производить истинно прекрасное, а вмѣстѣ съ тѣмъ и дѣйствіе искусства не будетъ соотвѣтствующимъ его назначенію;—вмѣсто того чтобы облагороживать и возвышать духъ, окрылять его въ стремленіи къ добру и истинѣ и умножать его силу въ борьбѣ со зломъ, оно будетъ только изнѣживать, разслабляетъ и приводить его въ состояніе бездѣятельности, апатіи [1]). Вѣдь въ искусствѣ двѣ стороны идеальная и чувственная; искусство идеально по содержанію и чувственно по исполненію; идеальному содержанію оно даетъ чувственный образъ выраженія. Но коль скоро высшіе духовные интересы, составляющіе идеальную область, или недостаточно развиты, или находятся въ упадкѣ, тогда искусство неизбѣжно также приходитъ въ упадокъ, истощаетъ свои усилія въ погонѣ за чисто чувственною красотою безъ всякаго идеальнаго содержанія и значенія [2]). Могло ли быть у насъ дѣйствіе искусства на жизнь высшихъ классовъ вполнѣ соотвѣтствующимъ достоинству и назначенію его, когда вообще интересы высшіе, заключающіеся въ наукѣ, въ религіи, въ нравственно общественной дѣятельности, либо были крайне слабо развиты, или же были въ пренебре-

---

[1]) Замѣчательно, что величайшіе наши поэты, Пушкинъ и Лермонтовъ одинаково выразили чувство гнетущей пустоты и безцѣльности жизни въ извѣст. стихотвореніяхъ: *Даръ напрасный, даръ случайный, И скучно и грустно, Печально гляжу на наше поколѣнье.*

[2]) Въ своей характеристикѣ І. Грознаго К. С. Аксаковъ между прочимъ говоритъ: „Одно чувство художественности, не утвержденное на строгомъ, на суровомъ нравственномъ чувствѣ, есть одна изъ величайшихъ опасностей душѣ человѣка. Съ одной стороны оно не допуститъ человѣка испытать ни одного чувства правдиво, ибо человѣкъ, наслаждаясь красотою чувства, имъ испытываемаго, или дѣла, имъ совершаемаго, не относится къ нимъ цѣльно и непосредственно; онъ любуется ими, онъ любитъ красоту, а не самое дѣло“... Собр. сочин. т. 1-й стр. 167. Извѣстно, что Неронъ, при всей жестокости своей, былъ художникъ.

женіи? И действительно, что намъ говоритъ объ этомъ литература? Вотъ Обломовъ—человѣкъ не только не способный ни къ какому роду дѣятельности, но даже лишившійся способности къ движенію, не смотря на то что одаренъ значительными силами, способенъ понимать и чувствовать прекрасное и отлично сознаетъ всю безнадежность своего положенія, вина котораго заключается въ его чудовищной лѣни. Вотъ Рудинъ—человѣкъ краснорѣчивый съ прекрасными намѣреніями, съ искреннимъ желаніемъ сдѣлать что либо доброе, но въ тоже время неспособный взяться толково ни за какое дѣло. А что такое эти лишніе люди? Почему они оказались лишними? Потому ли, что дѣла вокругъ ихъ не было никакого, или они были лишены способностей къ чему бы то ни было? Единственно потому, что не было у нихъ охоты къ какому бы то ни было дѣлу. Замѣчательно, что русскіе писатели не въ состояніи были очертить въ своихъ произведеніяхъ русскаго человѣка—трудолюбиваго и дѣятельнаго. Такъ Костанжогло Гоголя фигура совершенно безцвѣтная, и все повѣствованіе о немъ отзывается реторикою и преувеличеніемъ. Гончаровъ не нашелъ возможнымъ выставить въ качествѣ контраста Обломову русскаго дѣятеля, а взялъ для этой цѣли нѣмца... Бездѣятельная, лишенная всякой энергіи и силы жизнь высшихъ круговъ не могла не отражаться соотвѣтственнымъ образомъ и въ среднемъ классѣ общества: только здѣсь уже не было того изящества и той утонченности формъ, которыми прикрывалась пустота и безсодержательность жизни въ высшихъ сферахъ; а потому жизнь здѣсь погрязла въ ту тину мелочей и пошлостей, которую съ такою поражающею силою выставилъ въ своихъ произведеніяхъ Гоголь. При такомъ состояніи просвѣщенныхъ классовъ дѣйствительно освѣжающее и успокоительное впечатлѣніе на душу должны были производить картины изъ быта простаго народа. Вотъ почему славянофиламъ представлялась жизнь образованныхъ классовъ сравнительно съ простымъ неиспорченнымъ бытомъ простаго народа ни

болѣе ни менѣе какъ ложью и даже тлѣніемъ, разложеніемъ жизни. Но согласиться въ этомъ съ славянофилами не значило ли отвергнуть Европейское просвѣщеніе, которое именно составляло гордость и красу высшихъ классовъ? Когда сама исторія произнесла приговоръ надъ прежнимъ бытомъ высшихъ классовъ, когда вмѣстѣ съ уничтоженіемъ крѣпостнаго права весь строй жизни, державшійся на этомъ правѣ какъ своемъ фундаментѣ, долженъ былъ рушиться, тогда естественно не зачѣмъ уже было щадить этотъ отжившій бытъ въ особенности тѣмъ, которые не испытали его сладости, но съ другой стороны нельзя же было и самое просвѣщеніе отвергнуть. Поэтому не только бытъ высшихъ классовъ, но и бытъ самаго народа подвергся одинаково яростному и безпощадному поруганію. Народъ остался чуждъ пороковъ, свойственныхъ высшимъ классамъ, за то онъ невѣжественъ, суевѣренъ, тупъ [1])...

Наибольшее зло, бывшее источникомъ испорченности высшихъ классовъ, славянофилы справедливо видѣли въ ослабленіи и даже отсутствіи религіозности въ быту этихъ классовъ. Наоборотъ, народъ потому именно сохранилъ свои силы свѣжими и не испорченными, что твердо содержитъ вѣру своихъ отцевъ. Какъ ни яростно нападали на

---

[1]) „Въ противоположность писателямъ старой школы,—читаемъ въ статьѣ *Народность въ новой литературѣ*, помѣщ. въ Рус. Вѣст. 1873 г. (ноябрь)—искавшимъ положительныхъ сторонъ въ народной жизни (однако и въ прежнее время иныя изображенія народной жизни были сильно порицаемы), „„новые““ беллетристы отнеслись къ народу вообще совершенно отрицательно (не только новые, но и старые иные также относились), усмотрѣвъ въ народной массѣ однѣ только безмѣрно темныя стороны. Здравый народный умъ, въ который вѣровала литература сороковыхъ и пятидесятыхъ годовъ, прежде всего подвергся отрицанію. Новые quasi-народные писатели не только не замѣчаютъ этого ума, устоявшаго среди всѣхъ испытаній, пробившагося подъ спудомъ рабства и невѣжества, но надѣляютъ народъ чертами такого тупоумія и идіотизма, съ которыми никакое племя конечно не прожило бы и одного столѣтія“. стр. 372 и далѣе.

бытъ и идеалы высшихъ классовъ писатели реалистическаго направленія, усилившагося особенно послѣ паденія крѣпостнаго права, однакоже представителей этого направленія и ихъ послѣдователей связывало съ предшествовавшими имъ поколѣніями тоже отсутствіе вѣры, тотъ же религіозный индиферентизмъ. Въ названной уже статьѣ Русскаго Вѣстника о нигилизмѣ авторъ тщетно усиливается доказать, что не было ни малѣйшей связи, ничего общаго между западниками 40-хъ годовъ и послѣдующими реалистами или такъ назыв. нигилистами. Онъ впрочемъ и не доказываетъ, а просто лишь утверждаетъ это. Между тѣмъ не трудно убѣдиться, что связь есть, и притомъ внутренняя, существенная. Къ этому заключенію приводятъ уже предъидущія наши замѣчанія. Люди 40 хъ годовъ, не смотря на отрицаніе религіи, или по крайней мѣрѣ скептицизмъ свой въ этомъ отношеніи, конечно не только не дошли до такихъ чудовищныхъ крайностей, какія видимъ у послѣдующихъ реалистовъ, напротивъ горячо были преданы совершенно противоположному направленію: они были идеалистами и романтиками по своимъ убѣжденіямъ. Но это объясняется тѣмъ, что въ то время сильно былъ развитъ элементъ, который восполнялъ недостатокъ религіозности, нѣкоторымъ образомъ заступалъ ея мѣсто. Это именно эстетическое чувство. Эстетическое чувство, любовь къ прекрасному дѣлаетъ человѣка идеалистомъ и романтикомъ, ибо противится всему грубому, пошлому, безобразному. Для человѣка съ тонкимъ эстетическимъ вкусомъ всякія крайности противны просто потому, что онѣ порождаютъ разладъ, дисгармонію; гуманность—это одно изъ проявленій эстетическаго развитія. Но эстетическій элементъ, при отсутствіи религіозной вѣры, хотя и можетъ въ нѣкоторой мѣрѣ облагороживать человѣка, укрощать его грубые инстинкты, однако, какъ выше сказано, въ то же время разслабляетъ и изнѣживаетъ, побуждая искать во всемъ лишь наслажденія и избѣгать всего непріятнаго, досадительнаго. Когда же крѣ-

постное право пало и общество, пользовавшееся даровымъ трудомъ и имѣвшее слишкомъ много досуга для развитія утонченныхъ склонностей и для наслажденія всѣми благами цивилизаціи, стало лицомъ къ лицу съ неприглядною грубою дѣйствительностію, увидѣло необходимость суроваго труда, тогда конечно должно было явиться сознаніе своей безпомощности и безсилія, а вмѣстѣ съ тѣмъ должно было последовать разочарованіе относительно прежнихъ понятій и идеаловъ, ибо очевидна была ихъ практическая непригодность при новыхъ условіяхъ жизни. Вотъ почему отъ романтическаго идеализма перешли къ реализму. Если бы при такомъ рѣшительномъ переворотѣ въ жизни, какой былъ произведенъ отмѣною крѣпостнаго права, была изъ прежняго времени вынесена крѣпкая религіозность, то конечно переломъ не отразился бы на умственномъ и нравственномъ состояніи общества столь разрушительнымъ образомъ. Ибо одна лишь религіозная вѣра можетъ дать человѣку силу— выдержать всякую жизненную ломку и устоять въ самой безпощадной борьбѣ съ трудностями и невзгодами: только она могла бы воодушевить на трудъ, ибо только религіозная вѣра воспитываетъ чувство долга и смиреніе, необходимое для того, чтобы довольствоваться скромною долею въ жизни, не прельщаясь несбыточными фантастическими планами. Но къ сожалѣнію религіозная вѣра и въ старыя времена или вовсе отсутствовала, или же если и была въ просвѣщенныхъ сферахъ, то опять же подкладкою для нея служила эстетика. Г. Де-Пуле, авторъ помянутой статьи о нигилизмѣ, приводитъ слѣдующую замѣтку изъ статьи Леонтьева о характерѣ религіозности у восточныхъ православныхъ народовъ. „Если воспитаніе наше, говорится здѣсь, страдаетъ недостаткомъ церковности, за то оно теплѣе, *романтичнѣе*" (сравнительно съ религіозностію восточныхъ славянъ и грековъ). Конечно Леонтьевъ говоритъ лишь о просвѣщенномъ классѣ, объ обществѣ, такъ какъ нельзя сказать чтобы въ русскомъ народѣ былъ недостатокъ церковности;

при отсутствіи же церковности теплота, романтичность религіознаго чувства можетъ означать лишь мечтательность и потому крайнюю неопредѣленность и непрочность таковой религіозности. Потому то высшее общество такъ легко отпадаетъ отъ православія и увлекается чуждыми вѣроисповѣданіями и лжеученіями. Тотъ же г. Леонтьевъ въ біографическомъ очеркѣ *О. Климентъ* (Рус. Вѣст. 1879 г.) говоритъ: „Православная проповѣдь въ высшемъ обществѣ и *ученомъ* русскомъ кругѣ была бы полезнѣйшимъ изъ миссіонерствъ". Вотъ значитъ какова религіозность въ русскомъ обществѣ [1]).

---

[1]) Указанный переходъ отъ романтическаго идеализма къ реализму признаетъ очевидно и самъ г. Де-Пуле. „Повидимому, говоритъ онъ, что могло быть естественнѣе какъ, по упраздненіи крѣпостнаго права, заговорить о реальномъ отношеніи къ окружающей насъ жизни, въ смыслѣ трезвости, и въ противоположность мечтательности. Что могло быть благоразумнѣе и казалось бы освѣжительнѣе, по уничтоженіи обязательнаго труда, послѣ легкой, чуть не даровой жизни, какъ не энергическія рѣчи въ пользу упорнаго личнаго труда, необходимаго для всѣхъ и каждаго, для мущинъ и женщинъ". Но на дѣлѣ оказалось иное. „Еще съ конца 50-хъ годовъ начинается переселеніе въ города дворянства, сначала мелкаго, потомъ средняго... Между тѣмъ государственная служба перестала давать даже недоучившимся юношамъ то обезпеченіе, какое давала прежде; прежде, какъ извѣстно, правительство почти требовало, чтобы всѣ молодые потомственные и личные дворяне служили; другими словами, прежде само государство предлагало хлѣбъ; теперь, при упраздненіи этого требованія, естественно надобно было уже самимъ заботиться о себѣ... Вопросы „„что дѣлать"" и „„какъ быть"" были совсѣмъ не праздными... Повелись умныя рѣчи о *трудѣ* и о *дѣлѣ*; послышались жалобы на то, что радъ бы учиться, да негдѣ. Правительство поспѣшило пойти на встрѣчу общества со своею помощью—открытіемъ множества всякаго рода учебныхъ заведеній, мужскихъ и женскихъ, классическихъ и реальныхъ. Какіе же получались результаты? Увы! получались слова и фразы. Въ общемъ строѣ жизни разговоры о трудѣ и о дѣлѣ обратились въ модную болтовню. *Отеческая лѣнь и бездѣлье не только не уничтожились, но увеличились въ громадныхъ размѣрахъ.* Особенно посчастливилось бездѣлью, которое, принявъ новыя формы, проникло всюду, даже въ школу". стр. 116, 117. Что же все это означаетъ? Не то ли, что хотя при новыхъ условіяхъ жизни и были отвергнуты прежніе идеалы,—вмѣсто идеализма явился реализмъ, но пустота и бездѣятельность остались тѣже? Вѣдь нажитыя при-

Итакъ генеалогическая связь реализма или нигилизма съ идеализмомъ 40-хъ годовъ не подлежитъ сомнѣнію и совершенно очевидна. Потому нимало не смѣшно искать корней нигилизма въ западничествѣ. Смѣшнымъ это представляется лишь при абстрактномъ сопоставленіи обоихъ направленій. Правда между идеализмомъ 40-хъ годовъ и реализмомъ перешедшимъ въ нигилизмъ 60-хъ годовъ, есть извѣстная противоположность, такъ какъ подкладкою идеализма служили эстетическія наклонности той эпохи, между тѣмъ нигилизмъ всего болѣе возставалъ противъ *эстетики* [1]). Но вѣдь при-

вычки и склонности не могли измѣниться такъ же скоро, какъ измѣнились взгляды, понятія. Люди сороковыхъ годовъ составляли цвѣтъ того самаго интеллигентнаго класса, который съ такою легкостію отъ мечтательнаго идеализма перешелъ къ крайнему реализму. Отъ прежняго идеализма—въ жизни усвоялась лишь худшая сторона—именно артистическое наслажденіе жизнію; также точно, когда идеализмъ смѣнился реализмомъ, то въ жизни могли реализоваться лишь худшія стороны этого направленія. Эти именно стороны и представляются въ нигилизмѣ. Хотя въ началѣ авторъ повидимому строго различаетъ нигилизмъ отъ реализма, но затѣмъ онъ признаетъ нигилизмъ лишь крайнимъ выраженіемъ реализма: „*Нигилизмъ есть нечто иное какъ сгущенный реализмъ, а реализмъ—разжиженный нигилизмъ.* При нѣкоторомъ внимательномъ наблюденіи это опредѣленіе окажется совершенно вѣрнымъ; ибо реализмъ почти тоже проповѣдывалъ и проповѣдуетъ, что и нигилизмъ, но только въ иной формѣ и не столь грубымъ, бурлацкимъ способомъ“. стр. 111.

[1]) „Всего строже, говоритъ Де-Пуле, всего безпощаднѣе относятся наши нигилисты къ идеальной сторонѣ жизни. Ихъ понятіе объ идеяхъ и идеалахъ весьма широко. Восторженный Писаревъ, вѣроятно для полемическаго удобства, всю совокупность явленій моральнаго и идеальнаго міра называетъ однимъ словомъ „„эстетика““. Онъ съ безпощадною ироніею относится къ этому слову, употребляетъ всѣ свои силы, всю литературную свою дѣятельность, дѣйствительно не малую, на то чтобы вытравить эту „„эстетику““. стр. 80—81. Не для удобства Писаревъ называлъ эстетикой прежнее идеалистическое направленіе, а потому, что дѣйствительно основаніемъ его, главной его опорою, была эстетика. Между тѣмъ самъ же г. Де-Пуле говоритъ, что Писаревъ отвергаетъ всю современную цивилизацію, выходя изъ того принципа, что добро есть выгода, зло есть убытокъ—въ экономическомъ отношеніи, а въ отношеніи физіологическомъ *добро есть пріятное ощущеніе*, а *зло ощущеніе непріятное* (стр. 76—77), слѣдовательно принципомъ признавалъ также наслажденіе только грубое.

тивоположности въ жизни нерѣдко соприкасаются и имѣютъ связь между собою; по крайней мѣрѣ всего легче переходятъ отъ одной противоположности къ другой. И это тѣмъ болѣе должно сказать объ указываемой нами противоположности, что общее въ ней есть погоня за легкимъ и пріятнымъ провожденіемъ жизни; разница лишь въ томъ, что прежде искали только утонченныхъ удовольствій и ими наполняли жизнь, впослѣдствіи же стали довольствоваться самыми грубыми наслажденіями и даже предпочитать таковыя по причинѣ ихъ общедоступности и простоты. Но, скажутъ, западники были приверженцами Европейскаго просвѣщенія, между тѣмъ какъ нигилизмъ явленіе доморощенное [1]). А Европейское просвѣщеніе, пересаженное на нашу почву, развѣ не получило у насъ съ теченіемъ времени также особый домашній характеръ? При томъ же и не совсѣмъ вѣрно утвержденіе, что нигилизмъ-явленіе исключительно доморощенное. Извѣстно что реализмъ, по отношенію къ которому нигилизмъ есть только наиболѣе рѣзкая форма выраженія его,

[1]) „Существуетъ мнѣніе, говоритъ г. Де-Пуле, что нигилисты—прямые потомки западниковъ, что нашъ реализмъ западнаго происхожденія, и корень этой болѣзни надобно искать въ нашемъ рабскомъ подражаніи западной Европѣ. Но это мнѣніе, замѣчаетъ Де-Пуле, крайне одностороннe: въ немъ слышится во первыхъ голосъ запоздалой антипатіи къ западникамъ, давно сошедшимъ со сцены (?!) и частію почти вымершимъ (какъ будто современные либералы, которые выхищаются французской республикою не тѣже западники); во вторыхъ, вѣдь западники были люди зрѣлые, солидно образованные (однако отечественной исторіи не знали, по словамъ Де-Пуле, и самъ же Де Пуле говоритъ о нихъ, что они стояли на точкѣ зрѣнія западныхъ либераловъ, боровшихся со своими церквами. стр. 102), и прежде всего заботились, хотя можетъ быть и ошибочно, о нашей культурной зрѣлости (какъ будто нигилизмъ также не заботился о томъ же, только конечно по своему разумѣнію), нигилизмъ же гниль, культурное разложеніе. стр. 115. Но слова эти сами по себѣ ничего не доказываютъ Вопросъ въ томъ откуда эта гниль? Если прежнее просвѣщеніе, представителями котораго были западники, ничего общаго не имѣетъ съ нигилизмомъ, то какимъ образомъ могъ явиться нигилизмъ? если онъ есть разложеніе, гниль культуры, то спрашивается—какой?

и на Западѣ смѣнилъ собою прежде господствовавшій романтическій идеализмъ. Уже въ 40-хъ годахъ Фейербахъ, котораго впослѣдствіи у насъ съ такимъ рвеніемъ читали, провозгласилъ, что чувственное бытіе есть единственная существенная реальность, а въ непосредственномъ свидѣтельствѣ чувствъ заключается единственно достовѣрное свидѣтельство истины. Бюхнеръ также не принадлежитъ къ числу нашихъ отечественныхъ писателей, а между тѣмъ наши реалисты и нигилисты шли только по слѣдамъ Бюхнера. Даже въ подробностяхъ нашъ нигилизмъ представляетъ мало оригинальнаго.—Еще въ 1842 г. Шевыревъ писалъ слѣдующее: „Считаемъ за нужное сдѣлать одно предостереженіе: охрани Боже Русскую женщину отъ ложной и пустой мысли объ какой то эмансипаціи женской, даже литературной, мысли, которую могъ бы навѣять на насъ причудливый Западъ; у насъ это было бы только литературною пародіей на извѣстный балетъ: Возстаніе въ Сералѣ, и никакая грація въ мірѣ, грація самой Таліони, превращенная въ слогъ, не могла бы оградить отъ смѣшнаго ту, которая захотѣла бы у насъ разыграть мятежную роль литературной Зюльмы". Москвит. 1842 г. ч. II. № 3-й стр. 183-я.

XIII.

Въ извѣстномъ романѣ Тургенева *Дворянское гнѣздо*, одно изъ лицъ, выведенныхъ въ этомъ романѣ, молодой бюрократъ и либералъ Паншинъ между прочимъ такъ разсуждаетъ: „Россія отстала отъ Европы; нужно *подогнать* ее. Увѣряютъ что мы молоды—это вздоръ; да и притомъ у насъ изобрѣтательности нѣтъ; самъ Х—въ признается въ томъ что мы даже мышеловки не выдумали. Слѣдовательно, мы поневолѣ должны заимствовать у другихъ. Мы больны, говоритъ Лермонтовъ,—я согласенъ съ нимъ; но мы больны отъ того, что только *на половину* сдѣлались Европейцами; чѣмъ мы ушиблись, тѣмъ и лечиться должны. У насъ лучшія головы давно въ этомъ убѣдились; *всѣ народы въ сущности одинаковы; вводите только хорошія учрежденія—и дѣло съ концомъ*. Пожалуй можно принаравливаться къ существующему народному быту; это наше дѣло, дѣло людей... слу-

жащихъ; но въ случаѣ нужды не безпокойтесь: *учрежденія передѣлаютъ самый этотъ бытъ*". Соч. И. С. Тургенева (изд. 1880 г.), т. III й стр. 259. Не слышимъ ли мы и теперь подобныхъ разсужденій? Не говорятъ ли намъ, что все дѣло въ учрежденіяхъ, что учрежденія сами по себѣ имѣютъ образовательную силу и что поэтому если желательно и необходимо освободить народъ отъ оковъ невѣжества и чрезъ то возвысить его благосостояніе, если необходимо чтобы народъ нашъ сдѣлался наконецъ вполнѣ Европейскимъ, то нужно только дать соотвѣтственныя этой цѣли учрежденія, т. е. учрежденія повсюду дѣйствующія въ Европѣ, и которыя поэтому можно назвать вполнѣ Европейскими. Относительно же того что намъ слѣдуетъ сдѣлаться вполнѣ Европейцами сомнѣніе не допускается, ибо, какъ указалъ это еще Бѣлинскій, намъ остается одно изъ двухъ,—либо идти далѣе, по пути всѣхъ Европейскихъ народовъ, или же завѣдомо причислить себя къ народамъ Азіатскимъ. Но не о томъ ли мы и хлопочемъ со времени Петра, чтобы сдѣлаться вполнѣ Европейцами и чрезъ то пріобрѣсти равноправность съ другими народами? Боятся утратить самобытность. Но отъ чего же Европейское просвѣщеніе у другихъ народовъ не только не повело къ утратѣ ими своего національнаго характера, напротивъ способствовало имъ выработать и уяснить для себя этотъ характеръ? Еще указываютъ на то, что Европа относится къ намъ либо съ недовѣріемъ, либо съ положительною, нисколько не скрываемою враждою. Неразъ мы испытали, особенно въ послѣднее время, и знаемъ съ какимъ единодушіемъ Европейскіе народы недоброжелательствуютъ намъ и стараются намъ вредить, пользуясь всякимъ случаемъ для того, чтобы ослабить наше могущество. Намъ ли послѣ этого продолжать идти тѣмъ же путемъ сближенія съ Европой? Но въ томъ то и разгадка, возражаютъ на это, такого недоброжелательнаго отношенія къ намъ Европы, что мы доселѣ не заслуживаемъ ея уваженія, а не заслужили уваженія потому что чуждаемся повсюду господствующихъ въ ней учрежденій. Европа вправѣ относиться къ намъ съ недовѣріемъ, такъ какъ мы сами не хотимъ *окончательно* войти въ среду Европейскихъ народовъ. Повсюду въ

Европѣ свобода и достоинство человѣческой личности обезпечены, а у насъ нѣтъ такого обезпеченія; вмѣсто свободы у насъ царитъ произволъ (административный), и потому достоинство личности у насъ ставится ни во что. Какъ же мы хотимъ чтобы Европа насъ уважала, когда мы сами себя не уважаемъ? Точно, говорятъ опять другіе, мы не уважаемъ себя, а потому и не умѣемъ заставить другихъ уважать насъ. Но въ чемъ состоитъ это наше неуваженіе къ себѣ? Въ томъ ли, что мы не доводимъ до конца этого рабскаго подражанія Европѣ, которое именно и есть главная причина нашихъ бѣдъ? Будетъ ли то обезпеченіемъ личности, если мы отринемъ личность народную, т. е. отречемся отъ себя, отъ народной жизни? Понятно, что такимъ образомъ можно разсуждать безъ конца, и вопросъ, котораго касаются эти разсужденія, нисколько не разъяснится, пока мы не обратимъ вниманія на самый источникъ указаннаго разногласія.

Допустимъ вмѣстѣ съ западниками, что отрицаніе есть необходимая форма развитія народа, такъ что сама народная жизнь, покрайней мѣрѣ въ лицѣ своихъ представителей, совершила актъ отрицанія своего прежняго до Петровскаго быта; съ другой стороны возьмемъ во вниманіе положеніе высказанное Бѣлинскимъ, что „развитіе человѣчества есть безпрерывное *движеніе впередъ, безъ возврата назадъ*" (стр. 452, ч. 4-я) и спросимъ, какой отсюда слѣдуетъ выводъ? Очевидно тотъ, что какъ-бы далеко ни шло отрицаніе нашей народной жизни, это не должно насъ смущать, коль скоро оказывается оно необходимымъ для того чтобы не стоять на мѣстѣ, но непрерывно подвигаться впередъ, коль скоро необходимость его вызывается требованіями Европейскаго просвѣщенія? Что потребность движенія впередъ, дальнѣйшаго развитія (прогресса),—которое привыкли считать признакомъ просвѣщенныхъ народовъ въ противоположность народамъ варварскимъ отличающимся косностію,— была понимаема и выражаема преимущественно въ формѣ отрицательной,—именно въ видѣ отрицанія существующихъ воззрѣній и представленій, а также формъ жизни,—это само

собою объясняется отсутствіемъ въ просвѣщенномъ классѣ привычки къ правильному, настойчивому и послѣдовательному труду; отсюда не рѣдко мы видимъ безучастное отношеніе къ интересамъ народной жизни, легкомысленное и поверхностное сужденіе о проявленіяхъ этой жизни, склонность примѣнять при оцѣнкѣ обсуждаемой дѣйствительности чуждую для нея мѣрку, заимствованную изъ области иныхъ отношеній, иныхъ условій быта. Но остановиться при одномъ отрицаніи понятно нельзя; должно же быть поставлено нѣчто положительное на мѣсто отрицаемаго. При отсутствіи всякой самодѣятельности и неспособности къ личному труду, очевидно ничего болѣе не оставалось какъ возлагать постоянно и цѣликомъ эту задачу—созданіе новыхъ формъ жизни—на правительственную власть. Такъ произошла привычка ожидать постоянно новыхъ перемѣнъ и преобразованій, а въ ожиданіи новаго пренебрегать тѣмъ что имѣется въ наличности [1]). Этимъ объясняется необычайная требовательность и легкость, съ какою наши прогрессисты отъ однихъ требованій переходятъ къ другимъ [2]). Вотъ почему всякая налету схваченная идея у насъ доводится до послѣдней крайности, до абсурда; мы ни въ чемъ

---

[1]) Бѣлинскій, говоря о новомъ направленіи поэзіи послѣ Пушкина, такъ выразился: „о значеніи новаго направленія литературы мы скажемъ только что оно было новое и что *во всемъ новомъ* всегда выражается стремленіе къ прогрессу, если не прогрессъ". Ч. 9, стр. 238.

[2]) „Повѣрьте мнѣ, говоритъ въ одномъ романѣ представитель стараго поколѣнія представителю молодаго поколѣнія,—обстановка, задачи жизни мѣняются какъ декораціи въ театрѣ; но люди остаются все тѣми-же... Было время,—и недавнее еще время,—когда эта самая свобода, которая вамъ теперь кажется стѣсненіемъ, была для насъ недосягаемою мечтой. Надъ всею нашею молодежью черною тѣнью легла несчастная память 14 декабря... А вѣдь кровь тоже живо струилась, хотѣлось тоже дышатъ; а что-же было дѣлать, когда отъ узкихъ рамокъ жизни можно было найти спасеніе только въ мірѣ отвлеченности и поэзіи?" Рус. Вѣст. 1882, январь, стр. 255. Итакъ отвлеченностями и поэзіей занимались только потому что узки были рамки жизни.

не знаемъ мѣры, потому что такое знаніе дается только трудомъ, опытностію. У насъ слышатся постоянныя требованія реформъ, въ смыслѣ конечно расширенія свободы, правъ общихъ. Но всякое такое расширеніе ставитъ новыя требованія, для выполненія которыхъ необходимъ непрерывный и упорный трудъ. Между тѣмъ на дѣлѣ, по мѣрѣ того какъ возрастаетъ требовательность въ отношеніи къ правительству, въ такой-же степени усиливается стремленіе къ легкой и беззаботной жизни. Какъ пріятно звучатъ слова: самодѣятельность, починъ общества; многимъ кажется что стоитъ только предоставить обществу самодѣятельность во всѣхъ сферахъ,—и все вдругъ преобразуется къ лучшему, настанетъ золотой вѣкъ, между тѣмъ какъ самодѣятельность и въ отдѣльномъ человѣкѣ и въ обществѣ есть такое качество, которое можетъ быть выработано только путемъ долгаго и упорнаго труда, а для этого прежде всего необходимо желаніе трудиться, любовь къ труду. Но этого именно у насъ и нѣтъ и не было. Бытовыя условія, которыя у насъ опредѣлялись главнымъ образомъ крѣпостнымъ правомъ, своеобразно отражались и въ самыхъ понятіяхъ общества, во взглядахъ на жизнь, которые и доселѣ еще не вполнѣ утратили свою силу. Главное зло крѣпостнаго права заключалось въ томъ, что трудъ у насъ не только не уважался, напротивъ былъ въ пренебреженіи, потому что считался удѣломъ людей несвободныхъ [1]). Отсюда прежде всего не было охоты къ ученью (*Недоросль* Фонъ-Визина), а потомъ, когда уже вполнѣ была сознана необходимость учиться, старались о томъ чтобы обученье не было дѣломъ обременительнымъ и труднымъ, покрайней мѣрѣ это должно сказать относительно высшаго класса общества („мы всѣ учились чему нибудь и какъ нибудь“); тѣже заботы о лег-

---

[1]) Когда говорятъ о комъ нибудь, что онъ труженикъ, то при этомъ слышится нѣкоторый оттѣнокъ презрѣнія. Прежде, покрайней мѣрѣ, такъ было.

кости ученья продолжаются и доселѣ: все трудное,—требующее усилій, напряженія, въ системѣ обученія считается вреднымъ, забивающимъ голову; въ преподаваніи предлагается слѣдовать преимущественно методу нагляднаго обученія. Главнымъ достоинствомъ и такъ сказать признакомъ дворянства считалась вольность, свобода отъ всякаго обязательнаго труда. Вотъ почему дворянство избирало преимущественно тотъ родъ службы, который давалъ власть и почетъ, но въ тоже время избавлялъ отъ труда, т. е. военную, между тѣмъ какъ гражданская служба была въ пренебреженіи. Въ гражданской службѣ также чѣмъ больше почета соединялось съ извѣстнымъ служебнымъ положеніемъ, тѣмъ менѣе требовало оно труда и тѣмъ болѣе давало власти надъ низшими; и самая власть поэтому была понимаема слишкомъ односторонне,—какъ право совершенно произвольно распоряжаться низшими, подчиненными лицами, и возвышать, и понижать ихъ единственно по своему личному желанію и вкусу; вслѣдствіе того служба для низшихъ и подчиненныхъ состояла главнымъ образомъ въ угодничествѣ и прислуживаньи въ отношеніи къ высшимъ („Служить-бы радъ, прислуживаться тошно"). Вообще высшіе такъ относились къ низшимъ какъ помѣщики относились къ своимъ крѣпостнымъ. Лица стоявшія въ низу чиновной іерархіи, отъ которыхъ однакожъ едва-ли не наибольше зависѣли ходъ и направленіе дѣлъ, были въ презрѣніи у высшихъ своихъ начальниковъ. Сама литература не иначе изображала низшій служебный классъ какъ въ презрѣнномъ и смѣшномъ видѣ; понятно что лица, обреченныя нуждою на такое всѣми презираемое положеніе, не могли имѣть сознанія своего личнаго достоинства; этимъ отчасти объясняется страшное развитіе лихоимства въ чиновничьемъ классѣ (а вовсе не преобладаніемъ семейныхъ отношеній, какъ полагалъ Кавелинъ). Теперь жалуются, и справедливо, на то что люди имѣющіе въ своихъ рукахъ власть сами нерѣдко унижаютъ ея до-

стоинство и колеблютъ ея авторитетъ своимъ угодничествомъ фальшивымъ теоріямъ, нерѣшительностію въ своихъ дѣйствіяхъ и даже бездѣятельностію въ тѣхъ случаяхъ, когда общій интересъ безопасности и спокойствія требуетъ именно энергическихъ и цѣлесообразныхъ мѣръ. Итакъ въ высшихъ служебныхъ сферахъ мы видимъ теперь явленіе совершенно противоположное тому что было прежде. Если въ прежнее, давно уже пережитое время, слишкомъ безцеремонно пользовались полномочіями власти, смѣшивая съ ними свой личный произволъ, то теперь наоборотъ нерѣдко колеблются и недоумѣваютъ даже тогда, когда прямой долгъ указываетъ дѣйствовать; отчасти это объясняется и тѣмъ что въ прежнее время существовали вполнѣ установившіеся и безспорные способы и формы дѣйствованія,—и слѣдовать имъ не стоило никакого труда, между тѣмъ какъ съ тѣхъ поръ условія жизни, вмѣстѣ съ уничтоженіемъ крѣпостнаго права, существенно измѣнились..., но главная причина указаннаго явленія та, что отъ прежняго времени наслѣдовано и доселѣ сохраняется, ничѣмъ уже неоправдываемое теперь, понятіе о власти что дѣйствовать съ полною энергіею и рѣшительностію,—это значитъ будто-бы не управлять, не защищать законные интересы отъ всего имъ угрожающаго, а только и исключительно подавлять, стѣснять, преслѣдовать ни въ чемъ неповинныхъ людей. Не иное какъ это именно понятіе о правительственной власти очевидно имѣютъ тѣ кто всякое, искренно и съ добрымъ намѣреніемъ, высказываемое сужденіе о положеніи нашихъ дѣлъ,—обзываютъ доносомъ—и подобными возгласами повидимому хотятъ выставить въ глазахъ общества правительственную власть какъ силу темную, дѣйствующею вполнѣ слѣпо, безъ всякаго разбора—что дурно и что хорошо. Несомнѣнно такимъ образомъ, что означенная перемѣна въ нравахъ, именно въ отношеніяхъ лицъ высшихъ, власть имѣющихъ, къ низшимъ, подчиненнымъ, произошла подъ вліяніемъ *либерализма*. Итакъ прослѣдимъ возникновеніе и дальнѣйшее развитіе этого направленія.

Такъ какъ въ прежнее время власть у насъ имѣла во всѣхъ сферахъ характеръ по преимуществу личный, въ томъ смыслѣ что, при отсутствіи надлежащаго гражданскаго образованія, обыкновенно смѣшивалась съ произволомъ чисто личнымъ, то отсюда и самая служба большею частію, какъ сказано, состояла въ *угожденіи*, прислуживаніи *лицамъ*. Понятно что люди просвѣщенные, или считавшіе себя таками, высказывали свой просвѣщенный образъ мыслей прежде всего въ отрицаніи такого пониманія служебныхъ отношеній; отрицаніе это исходило изъ той идеи, что служить должно не лицамъ, а дѣлу и что вмѣсто личнаго произвола долженъ надъ всѣми господствовать безличный авторитетъ закона. Какъ же этого достигнуть? На этотъ вопросъ уже данъ былъ отвѣтъ въ западной Европѣ. Казалось, что именно только при томъ условіи веденіе дѣлъ государственныхъ будетъ свободно отъ личнаго произвола и деспотизма, если сами управляемые будутъ въ тоже время и управляющими, если т. е. власть будетъ раздѣлена между лицами свободно избираемыми и по своему избранію зависимыми отъ тѣхъ кѣмъ избираются. Однимъ словомъ, такъ назыв. конституціонное правленіе представлялось единственнымъ залогомъ всеобщаго благополучія, ибо полагали что только такимъ образомъ можетъ быть обезпечена свобода. Мечты о конституціи, какъ извѣстно, у насъ начались давно, именно онѣ восходятъ къ началу настоящаго столѣтія. Съ тѣхъ поръ *свобода* въ самомъ разнообразномъ значеніи этого слова сдѣлалась лозунгомъ для людей считавшихъ себя просвѣщенными. И прежде всего свобода въ смыслѣ политическомъ, какъ сказано, всегда представлялась въ видѣ извѣстной формы правленія: конституція давно уже сдѣлалась въ понятіяхъ русскаго либерализма синонимомъ свободы; въ смыслѣ гражданскомъ свободу разумѣютъ какъ самоуправленіе,—или децентрализацію, т. е. независимость мѣстнаго провинціальнаго управленія отъ центральнаго государственнаго управленія; далѣе въ примѣненіи къ обществу свобода опредѣ-

ляется въ смыслѣ отсутствія всякой оффиціальной регламентаціи и контроля по отношенію къ проявленіямъ жизни общественной; разнаго рода предпріятія и учрежденія на пользу общую должны исходить отъ общества, а не отъ правительства; литература и вообще печать, какъ органъ общественной мысли, должна быть свободна отъ всякихъ стѣсненій. Контроль долженъ быть не надъ обществомъ, а надъ правительствомъ со стороны общества: такой контроль долженъ принадлежать общественному мнѣнію, которому должна быть поэтому предоставлена полная свобода проявленія въ органахъ печати. Далѣе свобода въ отношеніи къ отдѣльнымъ классамъ общества и цѣлаго народа должна состоять въ томъ, чтобы одинъ классъ не былъ въ порабощеніи и зависимости у другаго; отсюда само собою вытекало отрицаніе крѣпостнаго права, а какъ послѣдствіе этого отрицанія должно было далѣе явиться отрицаніе всякихъ сословныхъ привиллегій, и вообще сословнаго раздѣленія. И дѣйствительно не мало было говорено о сліяніи сословій. Наконецъ въ приложеніи къ отдѣльной личности свобода означаетъ неприкосновенность личности по отношенію къ администраціи, которая, въ силу этой неприкосновенности, не должна налагать свою руку на личность человѣка и принадлежащее личности иначе какъ только по рѣшенію судебной власти; въ смыслѣ положительномъ свобода личности означаетъ обезпеченіе свободнаго ея развитія, т. е. безпрепятственнаго проявленія ея силъ; тутъ свобода понимается уже какъ принципъ внутренней жизни, между тѣмъ какъ въ примѣненіи къ обществу свобода разумѣется въ смыслѣ обезпеченія независимости и автономіи внѣшнихъ отношеній. Въ значеніи принципа внутренней жизни личности свобода двоякимъ образомъ должна обнаруживаться: какъ *свобода совѣсти* въ области религіозной, и какъ *свобода мысли* въ научной области. Но здѣсь мы должны обратить вниманіе на то, что свобода понимаемая какъ принципъ внутренней жизни личности можетъ быть дѣломъ лишь самой личности; такая свобода не можетъ

быть дарована никакою властію въ мірѣ; она можетъ быть пріобрѣтена только чрезъ собственную дѣятельность самой личности; она вырабатывается постепенно путемъ самоиспытанія и самообразованія, ибо только развитой и дѣятельный умъ можетъ быть свободенъ, и только совѣсть утвердившаяся въ законѣ Божіемъ т. е. въ нравственномъ законѣ, есть подлинно свободная: внутренняя свобода личности есть свобода ума и воли отъ страстей и слѣпыхъ увлеченій: понятно что такой свободы можно требовать только отъ себя, но не отъ кого либо иного. Между тѣмъ либерализмъ предъявляетъ свои требованія свободы предъ государственною властію, и отъ нея только ожидаетъ осуществленія своихъ идеаловъ. Отсюда очевидно, что либерализмъ можетъ имѣть, и дѣйствительно имѣетъ, въ виду, говоря о свободѣ личности, только свободу положенія и проявленія себя вовнѣ, въ разнообразныхъ внѣшнихъ отношеніяхъ. Вотъ почему либерализмъ вообще понимаетъ свободу какъ *равенство* всѣхъ, и равенство всегда ставится либерализмомъ рядомъ со свободою. Свобода понимаемая какъ принципъ внутренней жизни исключаетъ равенство; ибо по внутреннему состоянію и внутреннимъ своимъ качествамъ одни болѣе, другіе менѣе совершенны; одни владѣютъ большею опытностію, чѣмъ другіе, такъ что съ этой стороны является необходимымъ руководство однихъ другими и подчиненіе однихъ другимъ: равенство всѣхъ людей мыслимо только въ отношеніи ко внѣшнему ихъ положенію и состоянію,—и такое именно равенство либерализмъ предполагаетъ нѣкогда дѣйствительно существовавшимъ, именно: въ первобытномъ натуральномъ состояніи людей. Итакъ послѣднимъ основаніемъ для требованія свободы въ объясненномъ смыслѣ, составляющаго сущность либерализма, служитъ то предположеніе о всеобщемъ равенствѣ людей въ натуральномъ состояніи, которое особенно было въ ходу у французскихъ философовъ XVIII ст.[1]). По этому предположенію, настоя-

[1]) Такъ напр. Руссо въ своемъ сочиненіи О причинахъ неравенства между людьми (Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les

щее общественное состояніе людей, со всѣми его общественными отношеніями, порождающими неравенство, представляется уклоненіемъ отъ той нормы всеобщаго равенства, которая выводится изъ предполагаемаго натуральнаго состоянія людей [1]). Прямой выводъ изъ этого предположенія,

hommes, 1753) проводитъ ту мысль что въ началѣ существовало только естеств. различіе относительно возраста, здоровья, физической силы, но что отъ этого не происходило никакого неравенства между людьми; послѣднее возникло только съ появленіемъ собственности, вслѣдствіе чего физическія различія произвели то главное раздѣленіе людей на богатыхъ и бѣдныхъ, которое служитъ теперь источникомъ пороковъ и всяческихъ бѣдствій, дѣлающихъ жизнь большинства крайне жалкою. См. объ этомъ въ соч. *Руссо*, *Джона Морлея*, рус. пер. 1881 г. стр. 106-я и дал.

[1]) Въ одной изъ статей Отеч. Зап. (Очерки общиннаго землевладѣнія въ Россіи) 1882 г., мартъ,—читаемъ: „Изслѣдователи первобытныхъ человѣческихъ обществъ *болѣе или менѣе единогласно (!)* утверждаютъ, что взаимныя отношенія членовъ послѣднихъ построены на такихъ высокихъ принципахъ братства и справедливости, до которыхъ очень далеко современнымъ цивилизованнымъ, проникнутымъ враждой и эгоизмомъ, обществамъ и которыя въ наше время осуществляются иногда развѣ только среди экзальтированныхъ (!) религіозныхъ согласій. Эти характеристическія черты организаціи нецивилизованныхъ народовъ развились подъ вліяніемъ слѣдующихъ условій: тѣхъ выгодъ, какія всѣ члены общества получаютъ отъ совмѣстнаго преслѣдованія цѣлей человѣческаго существованія, и простоты отношеній между людьми, не запутывающей ихъ взаимной зависимости и допускающей каждому ясно видѣть и живо чувствовать солидарность связывающую всѣхъ членовъ общества въ одинъ братскій союзъ"... Что касается выгодъ отъ совмѣстнаго преслѣдованія цѣлей человѣческаго существованія, то конечно „пока люди живутъ охотой, они сравнительно мало чувствуютъ потребности въ чужой помощи,.. но пастушескій бытъ требуетъ уже постояннаго общества. Само прирученіе животныхъ врядъ ли мыслимо при разъединенной жизни людей, а владѣніе большими стадами требуетъ непремѣнно союза многихъ лицъ для обереганія своего имущества отъ враговъ, дикихъ животныхъ и разныхъ случайностей кочеваго существованія". Вотъ почему на этой ступени развитія „люди живутъ не индивидуумами, даже не семьями, а *коммунами*". „„Каждый вноситъ въ общее дѣло весь свой трудъ и удовлетворяетъ изъ продукта всѣ свои потребности, т. е., всѣ члены живутъ какъ одно корпоративное цѣлое"". (Спенсеръ, Основ. соц. Т. II-й?). „Указанная солидарность становится еще прочнѣе съ переходомъ отъ кочеваго быта къ земледѣльческому". Вторая черта первобытныхъ обществъ—простота отношеній между членами, позволяющая живо чувствовать связь ихъ соединяющую. Объ этомъ авторъ такъ говоритъ: „Современная намъ жизнь крайне сложна и запутана, взаимная братская зависимость членовъ общества, интимныя узы, связывающія ихъ въ одно

что теперешнее соціальное состояніе есть уклоненіе отъ первобытнаго, нормальнаго состоянія,—или даже извращеніе этого состоянія,—очевидно тотъ, что всеобщее благополучіе, счастіе, для многихъ повидимому составляющее предметъ не только мечтаній, но и дѣятельныхъ стремленій, недостижимо, если не будетъ такъ или иначе возстановлено перво-

---

стройное, гармоническое цѣлое, затемняются враждой и эгоизмомъ, плавающими на поверхности житейскаго моря, составляющими ближайшую всѣмъ видимую причину человѣческихъ поступковъ; и для открытія истинныхъ законовъ общества требуется не малая работа мысли; средній же индивидъ, необразованный и слабомыслящій, серьозно убѣжденъ, что человѣкъ человѣку волкъ, что всякій владѣетъ только тѣмъ что добылъ собственными силами, отъ другихъ же, отъ общества, видитъ не только не помощь, но желаніе надуть, урвать. Эти „другіе" не имѣютъ въ его глазахъ правъ требовать отъ кого либо уступокъ или жертвъ, и онъ съ своей стороны не чувствуетъ никакого обязательства по отношенію къ этому цѣлому, именуемому обществомъ. Такъ думаетъ современный гражданинъ своей страны, но не таковы были мысли и чувства нашихъ предковъ. Для нихъ ясна была та помощь, какую они получали отъ собратій; имъ было очевидно, что своимъ существованіемъ они обязаны тѣмъ принципамъ братства и справедливости, на которыхъ построена организація общества; каждый понималъ что его личныхъ усилій было бы далеко недостаточно для сноснаго существованія, что послѣднимъ онъ гораздо болѣе обязанъ другимъ, обществу, нежели собственнымъ силамъ, ничтожнымъ. Словомъ, *первобытный* человѣкъ не отдѣляетъ себя отъ другихъ, чувствуетъ себя частію цѣлаго, сознаетъ себя членомъ великой семьи—общины. Сообразно этому его соціальное міросозерцаніе построено не на принципахъ вражды и эгоизма, а на альтруистическихъ положеніяхъ *равенства и справедливости;* впереди личныхъ интересовъ онъ ставитъ интересы общества, эгоистическія побужденія подчиняетъ нравственнымъ требованіямъ. Если же принять во вниманіе, что подъ дѣйствіемъ такихъ объединяющихъ вліяній человѣчество прожило цѣлыя тысячелѣтія своего *доисторическаго существованія*, то намъ сдѣлается понятнымъ, почему идеи *свободы, равенства, братства* такъ прочно утвердились въ сердцѣ человѣка, что пережили самыя мрачныя эпохи деспотизма, рабства, безправія. Поймемъ мы и то, почему они запали такъ глубоко въ нашу душу, что люди повидимому самые эгоистическіе, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, вдругъ совершенно ясно сознаютъ себя членами высокой семьи человѣчества... Такая прочность нравственнаго наслѣдія, полученнаго нами отъ первобытныхъ временъ, служитъ ручательствомъ, что въ будущемъ человѣчество съумѣетъ устроиться сообразно тѣмъ принципамъ братства и справедливости, которые мы можемъ считать теперь врожденными нашей природѣ". Стр. 83—87. Итакъ въ началѣ, когда означенные принципы не были еще врожденными, они несравненно яснѣе и чище представлялись сознанію каждаго и сильнѣе дѣйствовали чѣмъ теперь!!

бытное состоянiе человѣчества, т. е. пока снова не прiобрѣтутъ всю свою силу тѣ принципы всеобщаго равенства, братства и справедливости, на которыхъ по предположенiю всецѣло основывалось первобытное состоянiе человѣчества. Впрочемъ и самый путь къ возстановленiю этихъ принциповъ опредѣляется на основанiи предъидущаго. Почему въ первобытномъ состоянiи господствовали принципы всеобщаго равенства, братства, справедливости? Потому что тогда люди жили „не индивидуумами, даже не семьями, а коммунами" (см. подстр. примѣч.), т. е. не было *частной* собственности. „Каждый (въ натуральномъ состоянiи) вноситъ въ общее дѣло весь свой трудъ и удовлетворяетъ изъ продукта всѣ свои потребности, т. е. всѣ члены живутъ какъ одно корпоративное цѣлое" (тамъ же). Конечно не только трудно, но просто невозможно ожидать чтобы люди, имѣющiе въ своихъ рукахъ наибольшую часть имуществъ, добровольно отказались отъ своихъ правъ въ пользу всего общества, но то что произошло путемъ насилiя, обмана (раздѣленiе людей на богатыхъ и бѣдныхъ) не должно ли тѣмъ же путемъ, т. е. путемъ насилiя и исчезнуть? [1]). Эти простѣйшiе выводы либерализма, сдѣланные еще въ прошломъ столѣтiи и тогда же получившiе практическое осуществленiе (во французской революцiи), теперь же, какъ увидимъ далѣе, подвергшiеся значительному измѣненiю, по крайней мѣрѣ у нѣкоторыхъ приверженцевъ либерализма, прямо указываютъ на тѣ важнѣйшiя черты либеральныхъ доктринъ, кото-

---

[1]) „Новѣйшее направленiе соцiологiи, читаемъ въ той же статьѣ, приводитъ къ убѣжденiю, что первобытно культурный человѣкъ, съ котораго начинается исторiя, далеко не похожъ на того чорта, какого малевали прежнiе ученые, для котораго и *деспотизмъ*, и *рабство* и тысячи другихъ тёмныхъ пятенъ исторiи были будто бы лишь благодѣтельными воспитательными *прiемами*, прiучавшими дикаго звѣря, homo, къ дисциплинѣ, труду и другимъ прекраснымъ качествамъ"... стр. 88. Итакъ рабство, деспотизмъ и многое другое это были искусственные прiемы воспитанiя, противные природѣ человѣка. Не должно ли поэтому возстать противъ всего подобнаго?

рыя заключаются въ самомъ ихъ основаніи. Если натуральное состояніе человѣка, какъ состояніе нормальное, противополагается теперешнему состоянію обществъ, которое признается искусственнымъ, слѣдовательно извращеннымъ и неправильнымъ, то основаніемъ для такого противоположенія очевидно служитъ чисто *натуралистическій* взглядъ на человѣка, такъ что въ основѣ либерализма лежитъ *натурализмъ*. Натурализмъ же состоитъ въ томъ, что, смотря на человѣка какъ на существо неразличающееся существенно отъ другихъ низшихъ существъ природы, всѣ понятія о человѣкѣ выводятъ изъ общихъ естественно научныхъ основаній. Вотъ почему либерализмъ важнѣйшее фундаментальное значеніе въ системѣ наукъ придаетъ естествознанію; на этомъ же основаніи онъ требуетъ, чтобы естественнымъ наукамъ дано было преобладающее значеніе и въ школьной системѣ обученія. Съ другой стороны, такъ какъ, по теоріи либерализма, частная собственность, имущество, есть то первичное зло, вслѣдствіе котораго извратилось нормальное т. е. натуральное состояніе обществъ человѣческихъ, то отсюда политическая экономія, какъ наука изслѣдующая происхожденіе и распредѣленіе имуществъ, на ряду съ естествознаніемъ, изъ всѣхъ гуманныхъ наукъ пользуется неменьшею любовью и вниманіемъ либерализма. Наконецъ, поелику задача либерализма заключается въ устройствѣ общества на началахъ натуралистическихъ, слѣдовательно въ измѣненіи теперешняго состоянія обществъ человѣческихъ въ направленіи опредѣляемомъ указанными выше предположеніями о натуральномъ состояніи человѣка, то съ политическою экономіею связываютъ еще другую, недавно изобрѣтенную науку, именно соціологію, т. е. науку о человѣческомъ обществѣ.

Соберемъ теперь указанныя черты либерализма.

Какъ наслѣдіе прошедшихъ уже условій быта,—одною изъ наиболѣе выдающихся особенностей въ нашемъ либерализмѣ является прежде всего непріязнь ко всему что вы-

ступаетъ въ значеніи авторитета, требующаго покорности и подчиненія, ко всему оффиціальному, въ чемъ проявляется такъ или иначе автократія власти; далѣе съ этою нелюбовью ко всему принудительному, стѣсняющему, ограничивающему, соединяется требованіе свободы въ различныхъ отношеніяхъ и стремленіе къ осуществленію ея въ обществѣ; какъ основаніе или коренной мотивъ этого требованія и стремленія является далѣе господствующею чертою либеральныхъ воззрѣній натурализмъ; натурализмъ же проявляется въ томъ, что къ духовной жизни человѣка прилагаются воззрѣнія и понятія, выработанныя на почвѣ естествознанія, а также въ преимущественномъ и даже исключительномъ вниманіи къ задачамъ политико-экономическимъ, какъ имѣющимъ ближайшую связь съ натуралистическимъ воззрѣніемъ на человѣческую жизнь, признающимъ если не единственными, то наиболѣе существенными потребностями—физическія нужды и въ равномѣрномъ удовлетвореніи ихъ видящимъ идеалъ человѣческаго благополучія.

Славянофилы справедливо укоряютъ либераловъ въ пренебреженіи къ историческому праву, къ преданіямъ и условіямъ исторической жизни народа. Съ этой точки зрѣнія либерализмъ является воззрѣніемъ вполнѣ абстрактнымъ, или, какъ у насъ выражаются, безпочвеннымъ, ибо свои требованія относительно общественной и народной жизни выводитъ не изъ исторически утвердившихся началъ этой жизни, а изъ общихъ отвлеченныхъ понятій о природѣ человѣка и натуральномъ состояніи, хотя съ другой стороны, опираясь на наукахъ по преимуществу опытныхъ, либерализмъ также въ принципѣ является ярымъ противникомъ всякихъ отвлеченностей, не выведенныхъ и не провѣренныхъ посредствомъ опыта. Само по себѣ это пренебреженіе къ правамъ исторіи, къ авторитету преданія, есть уже несообразность во взглядѣ на человѣка и человѣческую жизнь, ибо если человѣку свойственно дорожить прошлымъ,

если онъ существо историческое, то онъ не можетъ безнаказанно попирать свое прошлое, не рискуя впасть въ состояніе чисто животной грубости. Пренебреженіе къ исторіи и всему историческому приводитъ либерализмъ къ такимъ послѣдствіямъ, которыя оказываются несообразными съ основнымъ принципомъ самаго же либерализма. Между тѣмъ какъ существенное содержаніе либерализма заключается въ требованіи свободы, общественной и частной, направленіе это въ тоже время ведетъ къ грубому нарушенію и даже совершенному отрицанію свободы. Такъ либерализмъ требуетъ извѣстнаго устройства государственнаго управленія и такого а не инаго веденія дѣлъ, именно въ смыслѣ этого устройства, полагая что это единственный способъ осуществленія свободы въ государствѣ, но въ своемъ неумѣренномъ стремленіи къ этой цѣли, т. е. къ достиженію этого, а не иного устройства государственной власти либерализмъ готовъ допустить какъ средство къ цѣли всяческое нарушеніе свободы и правъ принадлежащихъ не только частнымъ лицамъ, но и цѣлымъ классамъ общества. Само по себѣ неуваженіе къ преданію ведетъ къ отрицанію того что дорого и свято для другихъ, для цѣлаго даже народа,—и въ этомъ именно отрицательномъ отношеніи къ прошедшему исторіи и заключается важнѣйшій пунктъ соприкосновенія новѣйшаго либерализма съ западничествомъ. Современный либерализмъ—это выродившееся западничество. Отрицать же то что дорого и свято для другихъ и даже для цѣлаго народа,—не значитъ ли попирать свободу этихъ другихъ и самаго народа? Итакъ либерализмъ въ крайнихъ своихъ послѣдствіяхъ и проявленіяхъ приходитъ къ отрицанію самаго себя. Онъ требуетъ свободы политической, а между тѣмъ, во имя этой свободы дозволяетъ обманъ, оправдываетъ даже насиліе и произволъ. Онъ требуетъ свободы мысли въ наукѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ лишаетъ ее всякаго самостоятельнаго значенія, обращая ее въ орудіе къ оправданію и проведенію излюбленныхъ идей въ общее

сознаніе, отличаясь самымъ исключительнымъ догматизмомъ, рѣшительно несовмѣстимымъ со свободою изслѣдованія. Либерализмъ требуетъ свободы мнѣнія въ литературѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ смотритъ на литературу опять только какъ на средство къ распространенію и утвержденію либеральныхъ идей, и съ этой точки зрѣнія оцѣниваетъ ея успѣхи, а эта точка зрѣнія прямо исключаетъ всякую свободу литературнаго творчества, внося фальшивую тенденціозность въ литературныя произведенія [1]). Либерализмъ требуетъ свободы совѣсти, но вмѣстѣ съ тѣмъ отрицаетъ религію, послѣдствіемъ чего является не свобода, а насиліе религіозной совѣсти. Либерализмъ требуетъ неприкосновенности и свободнаго развитія личности. Но самъ же либерализмъ не щадитъ никакихъ правъ личности, коль скоро дѣло идетъ о томъ чтобы дать ходъ извѣстнымъ идеямъ.

Для оправданія себя и защиты отъ укоровъ относительно тѣхъ послѣдствій, на которыя выше мы указали, либерализмъ единственный выходъ находитъ въ томъ утвержденіи, или явно высказываемомъ или же по крайней мѣрѣ подразумѣваемомъ, что онъ стоитъ за истину, что коль скоро воззрѣнія проводимыя имъ на природу человѣка и жизнь человѣческую должны быть признаны истинными, и дѣйствительно признаются (какъ полагаетъ либерализмъ) таковыми наукою, то затѣмъ безразлично, какою цѣною можетъ быть достигнуто торжество этихъ воззрѣній. Но если воззрѣнія провозглашаемыя либерализмомъ таковы, что ими отрицается свобода въ самомъ корнѣ, то зачѣмъ въ такомъ случаѣ ли-

---

[1]) Авторъ критической статьи: *Литературное и критическое мелководье,* по поводу книги Пыпина *Характеристики литературныхъ мнѣній...* слѣдующее характерное мѣсто приводитъ изъ этой книги: „Общественныя и поэтическія достоинства писателя и произведенія могутъ не всегда совпадать, и легко могутъ имѣть различную цѣну для той исторіи литературы, о какой мы говоримъ— исторіи съ *общественной* точки зрѣнія“. При этомъ самая эта общественная точка зрѣнія, какъ разъяснено далѣе въ названной статьѣ, понимается крайне узко. Рус. Вѣст. 1873 г., ноябрь.

beралы выдаютъ себя приверженцами свободы? разъ признавъ что въ жизни человѣческой все происходитъ по необходимымъ законамъ слѣдуетъ предоставить въ такомъ случаѣ ее собственному ея теченію въ увѣренности, что ни ускорить, ни задержать ея закономѣрнаго хода мы не можемъ. Съ другой стороны,—и это главное, коль скоро задача въ томъ, чтобы утвердить и распространить въ общемъ сознаніи истину, то необходимо въ такомъ случаѣ избирать и средства, соотвѣтствующія этой цѣли, т. е. дѣйствовать на умъ людей, убѣждать ихъ, а это возможно только посредствомъ научнаго изслѣдованія и доказательствъ; не говоримъ уже о насиліи, но даже обманъ, лицемѣріе не такія средства, которыя способствовали бы убѣжденію людей въ извѣстной истинѣ; къ подобнымъ средствамъ могутъ прибѣгать люди только имѣющіе въ виду практическую какую либо цѣль. Но дѣло въ томъ, что либерализмъ есть такое направленіе, въ которомъ практическій интересъ свободы общественной и частной смѣшивается съ теоретическимъ интересомъ—отстоять извѣстнаго рода воззрѣнія на природу человѣка и его жизнь. По причинѣ этого смѣшенія разнородныхъ интересовъ ни тотъ ни другой интересъ не достигаетъ въ либерализмѣ надлежащей своей силы и значенія, и самый либерализмъ является поэтому направленіемъ крайне неопредѣленнымъ, шаткимъ, смутнымъ, дозволяющимъ какъ приверженцамъ либерализма подъ знаменемъ его проводить самыя разнородныя стремленія и идеи, такъ и его противникамъ ставить въ вину и такіе факты или проявленія его, которыя можно разсматривать только какъ крайнія его послѣдствія, до которыхъ однако не всѣ сочувствующіе либеральному направленію доводятъ его даже въ теоріи. Изложенныя выше натуралистическія воззрѣнія, на которыхъ опирается либерализмъ, служатъ для послѣдователей этого направленія только теоретическимъ оправданіемъ ихъ практическихъ стремленій къ свободѣ,—такъ что свобода есть ихъ главная цѣль; отсюда объясняется та особенность либераловъ, что самыя

смѣлыя утвержденія и идеи они провозглашаютъ съ удивительною самоувѣренностію и настойчивостію какъ истины уже доказанныя и принятыя наукою [1]). На самомъ дѣлѣ они не считаютъ своею задачею—изслѣдовать насколько дѣйствительно истинны принятыя ими въ руководство воззрѣнія; имъ кажется что воззрѣнія эти пролагаютъ путь къ осуществленію завѣтныхъ ихъ мечтаній о свободѣ, а кажется это имъ потому что проводимыя ими воззрѣнія стоятъ въ противорѣчіи съ существующими въ силу преданія понятіями, на которыхъ утверждается существующій теперь и имъ столь ненавистный строй общественной жизни. Между тѣмъ какъ сомнительно достоинство воззрѣній, которыхъ держится либерализмъ, воззрѣнія эти роковымъ образомъ отражаются на пониманіи самой той цѣли, которая составляетъ главный предметъ ихъ стремленій,—разумѣемъ свободу, которую либералы понимаютъ въ смыслѣ *всеобщаго равенства*, предполагаемаго ими въ натуральномъ состояніи, и выводимаго ими въ значеніи закона изъ общихъ понятій о природѣ человѣка. Это-то своеобразное пониманіе свободы и придаетъ либерализму характеръ революціонный, ибо прямо ведетъ къ отрицанію всего существующаго порядка въ обществахъ человѣческихъ. Здѣсь же причина того что либерализмъ, стремясь повидимому къ свободѣ, на дѣлѣ однако приходитъ къ отрицанію ея, ибо является нерѣдко противникомъ свободы.

---

[1]) „Для узнанія,—читаемъ въ одной статьѣ журнала *Мысль*,—каково было первобытное состояніе человѣка, у насъ есть два болѣе важныхъ и *точныхъ* средства: нынѣ существующія дикія племена, находящіяся въ первобытномъ состояніи (?), и, такъ называемая, эволюціонная теорія, т. е. теорія постепеннаго развитія, съ которой мы *непремѣнно должны справляться, желая заключать о періодахъ жизни человѣчества, совершенно намъ неизвѣстныхъ*. 1882 г. апрѣль стр. 77. Такимъ образ. эволюціонная теорія признается не только не подлежащею сомнѣнію, но и могущею служить основаніемъ для заключеній о временахъ совершенно *неизвѣстныхъ!*

Итакъ хотя приверженцы либерализма мало озабочены тѣмъ, чтобы подвергнуть должному испытанію и оцѣнкѣ тѣ натуралистическія воззрѣнія, которыя составляютъ теоретическую его подкладку, однако, и даже поэтому именно, слѣдуетъ обратить вниманіе на источникъ этихъ воззрѣній, ибо несомнѣнно они имѣютъ важное практическое значеніе въ либерализмѣ.

XV.

Натурализмъ, какъ самое названіе показываетъ, состоитъ въ томъ, что тѣ понятія и выводы, къ которымъ приводитъ изученіе природы, прилагаются къ человѣку, и помощію этихъ понятій и выводовъ пытаются изъяснить всѣ проявленія человѣческой жизни. Еще въ прошломъ столѣтіи была высказана мысль, что, въ мірѣ нравственномъ самолюбіе имѣетъ такое же значеніе, какое въ мірѣ физическомъ имѣетъ тяготѣніе, что въ соединеніи и раздѣленіи обществъ человѣческихъ, дѣйствуютъ тѣже силы, которыя въ мірѣ физическомъ извѣстны намъ подъ названіемъ силъ притягивательной и отталкивательной, что однимъ словомъ — все въ человѣческой жизни совершается съ такою же необходимостію и правильностію, съ какою происходитъ всякое явленіе природы. Такой взглядъ на человѣческую жизнь естественно требовалъ опредѣлить тѣ законы, которыми управляются различныя явленія или формы человѣческой жизни. Отсюда идея науки о человѣческомъ обществѣ, — такъ называемая соціологія, задача которой полагается въ томъ, чтобы представить законы происхожденія и существованія человѣческихъ обществъ. Поставить извѣстную задачу не значитъ однако ее исполнить. Казалось бы, что для рѣшенія этой задачи необходима самая тщательная разработка исторіи человѣчества. Но исторія ничего не говоритъ намъ о происхожденіи человѣческихъ обществъ; то натуральное первобытное

состоянiе человѣчества, которое наиболѣе важно изслѣдоват и опредѣлить,—относится ко временамъ до историческимъ. Притомъ же исторiя вообще въ пренебреженiи, какъ область совершенно чуждая имъ, у тѣхъ кто вопросы о человѣческомъ духѣ имѣютъ надежду и даже увѣренность разрѣшить на основанiи данныхъ естественно научныхъ, и пользуясь для того прiемами, которые практикуются съ такимъ успѣхомъ въ естествознанiи. Впрочемъ хотя наблюденiе и опытъ, въ особенности опытъ (искусственный) признаются единственно годными и надежными орудiями науки, однако ни тотъ ни другой способъ въ собственномъ смыслѣ не приложимы къ рѣшенiю означенной задачи. Остается аналогiя,—способъ состоящiй въ томъ, что на основанiи фактовъ извѣстныхъ дѣлается заключенiе о другихъ неизвѣстныхъ, о которыхъ предполагается что они должны быть сходны съ первыми. Такъ какъ аналогiя—единственный методъ, которымъ приходится пользоваться въ соцiологiи, то неудивительно что пользуются имъ такъ широко и съ такою свободою, какъ ни въ какой другой наукѣ, а тѣмъ болѣе въ именуемыхъ точными, это не могло бы быть терпимо. Извѣстно что сравнительное языкознанiе, а также археологiя сообщаютъ нѣкоторыя данныя для болѣе или менѣе вѣроятныхъ предположенiй о временахъ доисторическихъ, но данныя представляемыя языкознанiемъ касаются специальной области,—именно раскрываютъ происхожденiе однихъ языковъ отъ другихъ, ихъ взаимную связь и построенiе; правда, на основанiи тѣхъ данныхъ оказывается возможнымъ опредѣлить нѣкоторыя представленiя: религiозныя, бытовыя, бывшiя у первобытныхъ народовъ; а археологiя сверхъ того сообщаетъ свѣдѣнiя о памятникахъ до историческаго быта народовъ, по которымъ раздѣляютъ этотъ бытъ на отдѣльные перiоды (каменный, бронзовый, желѣзный), но всего этого слишкомъ недостаточно для того чтобы можно было воспроизвести цѣлостный образъ быта, а также мiровоззрѣнiе древнѣйшихъ народовъ; о первобытномъ же состоянiи человѣчества, предшествующемъ

тѣмъ временамъ, къ которымъ относятся названныя выше данныя, никакія археологическія открытія и другія изысканія ничего не говорятъ намъ. Вотъ почему хотя идея науки объ обществѣ, какъ построенія законовъ происхожденія и устройства человѣческихъ обществъ, давно уже была выражена и опредѣлена, но для осуществленія этой идеи долгое время ничего не было сдѣлано; напротивъ совершенно вопреки этой идеѣ, предполагающей строгую закономѣрность и правильность въ ходѣ человѣческихъ дѣлъ, упорно продолжали, отчасти и доселѣ еще продолжаютъ нѣкоторые высказывать ужъ вовсе не научное, а поддерживаемое единственно практическими мотивами, предположеніе что произволъ, хитрость, коварство, деспотизмъ правящихъ классовъ были если не единственными, то важнѣйшими пружинами въ историческихъ событіяхъ. Нѣмецкій идеализмъ XIX ст. впервые установилъ здравыя научныя понятія объ исторіи разъяснивъ что исторія не есть зрѣлище взаимной борьбы разнородныхъ интересовъ, зрѣлище деспотизма и произвола однихъ и порабощенія другихъ; игра страстей имѣетъ подчиненное и второстепенное значеніе въ исторіи, главное же и существенное содержаніе исторіи составляетъ постепенное развитіе человѣчества, совершающееся по законамъ человѣческаго духа; представить правильный закономѣрный ходъ этого развитія, связать разнородныя частности въ одну общую картину постепеннаго обнаруженія и развѣтвленія въ существѣ своемъ единой человѣческой жизни—такова задача историка. Понятно само собою, что съ этой точки зрѣнія каково бы нибыло состояніе общества въ данное время, никакъ нельзя считать его слѣдствіемъ обмана и злонамѣренной хитрости, или насилія, несправедливости однихъ въ отношеніи къ другимъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ стало очевидно, что нельзя приравнивать человѣка къ другимъ, низшимъ существамъ, живущимъ по законамъ природы. Человѣкъ есть существо историческое, т. е. такое которое подлежитъ законамъ развитія, совершенствованія, дѣйствующимъ въ

исторія, а не просто живущее по природѣ. Въ каждое данное время человѣкъ является такимъ, какимъ сдѣлала его исторія, а потому всякія мечты перестроить общество по какимъ либо отвлеченнымъ теоріямъ, безъ всякаго вниманія къ исторіи народа, должно признать, какъ противу историческія, просто безуміемъ. Но тутъ на помощь естественно научныхъ теорій о человѣкѣ, т. е. построяемыхъ на общихъ естественно-научныхъ основаніяхъ, и потому взирающихъ на человѣка просто какъ на существо природы, вполнѣ изъясняемое изъ общихъ законовъ природы (не принимая въ расчетъ спеціальныхъ законовъ духа человѣческаго), явилась теорія Дарвина. По этой теоріи стремленіе къ совершенствованію и унаслѣдованіе достигнутыхъ въ борьбѣ за существованіе выгодныхъ свойствъ или преимуществъ (что именно и служитъ условіемъ историческаго процесса) есть общій законъ, повсюду дѣйствующій въ природѣ органической, такъ что не одинъ только человѣкъ, но и всякое живое существо есть продуктъ болѣе или менѣе продолжительнаго историческаго процесса. Интересъ этой теоріи для приверженцевъ ся заключается въ томъ, что то глубокое раздѣленіе человѣка отъ другихъ животныхъ, которое установлено историческимъ воззрѣніемъ на него какъ на существо развивающееся, снова уничтожается. Но между тѣмъ какъ прежде господствовало стремленіе принизить человѣка до уровня съ животнымъ. ибо утверждали что человѣкъ въ сущности никакихъ преимуществъ надъ животными не имѣетъ, теперь наоборотъ животныхъ возвышаютъ до уровня съ человѣкомъ, и это понятно, коль скоро стремленіе къ усовершенствованію, а также преемственность постепенно усовершающихся формъ существованія,—что считали прежде преимущественными свойствами человѣка,—признаны принадлежащими всѣмъ животнымъ. Отсюда—стремленія и у животныхъ найти явленія аналогическія съ чисто человѣческими учрежденіями и формами быта[1]). Результатъ же какъ прежде,

[1]) Въ статьѣ: *Опытъ обоснованія новыхъ началъ въ политической экономіи,* помѣщенной въ названномъ уже журналѣ *Мысль,*—авторъ такъ разсуж-

такъ и теперь получается одинъ—это именно оправданіе натуралистическихъ воззрѣній на жизнь человѣческую, состоящихъ по сущности въ томъ, что въ тѣлесной, т. е. въ животной, природѣ человѣка заключается весь человѣкъ, что поэтому животныя потребности человѣка составляютъ не только основаніе, но и сущность всякихъ иныхъ, искусственныхъ, созданныхъ исторіею потребностей, что единственная цѣль существованія человѣка есть счастіе, состоящее въ матеріальномъ довольствѣ, что какъ животная природа у всѣхъ людей одинакова, то и права всѣхъ на счастіе *равны*, а отсюда далѣе само собою уже слѣдуетъ осужденіе и отрицаніе существующаго состоянія обществъ человѣческихъ, какъ не соотвѣтствующаго идеѣ равенства [1]).

даетъ о животныхъ: „Чувство собственности у животныхъ развивается непосредственно изъ ихъ борьбы за существованіе... Леруа разсказываетъ, что когда волкъ изловитъ большое животное, онъ пожираетъ только часть его, а остальное прячетъ... Здѣсь мы видимъ какъ бы начало собственности исключительно *личной*... Едва начинается моногамія (выработавшаяся изъ борьбы за самку) возникаютъ и семейныя чувства, а съ ними зараждаются и чувства *семейной* собственности... Съ образованіемъ тѣсныхъ и организованныхъ обществъ, у животныхъ образуется *общественная* или *государственная* собственность... Есть индивидуумы (говоритъ Бюхнерь о пчелахъ), которые предаются воровству и стараются, не будучи замѣченными, проскользнуть въ чужой улей; ихъ аллюры прекраено показываютъ, что имъ необходимо прятаться и что они *сознаютъ*, что дѣлаютъ дурное... что касается ума пчелъ и муравьевъ, *ихъ способности сообщать другъ другу свои идеи и планы*, то это большинствомъ современныхъ ученыхъ (?) считается безспорнымъ... „Что у пчелъ идеи передаются не только всему улью, но и передаются *исторически* цѣлымъ поколѣніямъ, доказывается разсказомъ Ленца, который однажды, поднявъ упавшій улей съ пчелами, вызвалъ въ пчелахъ подозрѣніе, что онѣ то и былъ виновникомъ паденія. Этотъ улей его возненавидѣлъ, и эта ненависть къ нему передавалась цѣлому ряду роевъ“ и т. д. 1882 г. февраль, стр. 243 и далѣе.

[1]) Если впрочемъ строго держаться такъ назыв. эволюціонной теоріи, то слѣдуетъ придти къ тому заключенію, что человѣчество, помимо всякихъ переворотовъ и чрезвычайныхъ усилій отдѣльныхъ лицъ, должно придти къ состоянію всеобщаго благополучія единственно въ силу закона постепеннаго усовершенствованія въ борьбѣ за существованіе. См. ученіе Спенсера о нравственности, построенное на основаніи эволюціонной теоріи. Обозрѣніе этого ученія въ моей книгѣ: *Объ умозрѣніи и отношеніи умозрительнаго познанія къ опыту*. 1881 г.

Нѣмецкій идеализмъ, о которомъ сказано выше, тѣмъ различается отъ натурализма въ собственномъ смыслѣ, что рѣшительно разграничиваетъ духовную жизнь въ человѣкѣ какъ область высшихъ *идеальныхъ* стремленій отъ чувственной его природы съ ея такъ сказать обыденными потребностями и стремленіями. Но различаясь, такимъ образомъ, отъ натурализма, идеализмъ не былъ однако отрицаніемъ, а только восполненіемъ натурализма. Потому и неудивительно, что натурализмъ могъ усвоить идеалистическую идею развитія (эволюціи) и явиться за тѣмъ съ новою силою. Идеализмъ училъ, что человѣкъ дѣйствительно въ началѣ жилъ только какъ существо природы; то была жизнь непосредственная, чисто натуральная, потому что человѣкъ еще не сознавалъ себя существомъ отдѣльнымъ отъ всей остальной природы, и слѣдовательно не противополагалъ себя природѣ. Но за тѣмъ, по мѣрѣ того какъ развивалось самосознаніе въ человѣкѣ, сознаніе своей личности, онъ сталъ противополагать себя, уже какъ существо *духовное*, внѣшней природѣ; съ тѣмъ вмѣстѣ началось развитіе собственно духовной жизни въ человѣчествѣ. Однакожъ, такъ какъ эта жизнь возникла на почвѣ—собственно натуральной, чувственной жизни, то какъ-бы далеко ни шло развитіе духа, необходимымъ условіемъ и такъ сказать подкладкою на всѣхъ ступеняхъ его развитія служитъ чувственная природа человѣка. Духъ на языкѣ идеализма нѣмецкаго—это не отдѣльное (субстанціальное) отъ тѣлесной природы существо въ человѣкѣ, предназначенное къ самостоятельному бытію и по разрушеніи тѣла, а только совокупность высшихъ проявленій нѣкоторой (абсолютной) всеобщей силы, которая дѣйствуетъ и въ остальной природѣ, но только болѣе скрытымъ образомъ. Духъ человѣка—это облагороженная, проникнутая идеальнымъ элементомъ, чувственность. Искусство, религія, наука—это различные виды проявленій идеальнаго элемента въ человѣкѣ. Совершенство человѣка и цѣль всѣхъ этихъ проявленій заключается въ полной

гармоніи, въ синтезѣ чувственности съ идеальнымъ элементомъ. Идеализмъ, такимъ образомъ, сходился въ томъ съ натурализмомъ, что выводилъ духовную жизнь изъ чувственной природы, но тогда какъ идеализмъ подчиняетъ чувственность духовнымъ интересамъ, признавая таковые интересы высшими, натурализмъ, наоборотъ,—требуетъ подчиненія духовныхъ интересовъ цѣлямъ благобытія чисто чувственнаго. Такъ науку натурализмъ цѣнитъ преимущественно какъ орудіе долженствующее служить цѣлямъ общаго матеріальнаго благосостоянія. Искусство также низводитъ на степень орудія къ достиженію тѣхъ же постороннихъ для него цѣлей. Но для насъ особенно важно отношеніе какъ идеализма, такъ и натурализма къ религіи. И тотъ и другой равно отрицаютъ вѣру въ сверхъ естественное, ибо признаютъ возможность развитія духовной жизни только въ предѣлахъ природы и средствами единственно заключающимися въ природѣ. При этомъ натурализмъ совершенно отрицаетъ религію, ничего иного въ ней не видя какъ только суевѣрія; идеализмъ же, отвергая объективное спеціальное основаніе религіи,—именно бытіе сверхъестественнаго, въ тоже время признаетъ религію какъ субъективное проявленіе духа; ибо идеализмъ, разграничивая духовную жизнь отъ чувственной природы, чрезъ то придаетъ самостоятельное значеніе въ нѣкоторой мѣрѣ субъективной жизни, между тѣмъ какъ натурализмъ, признавая право на существованіе лишь за тѣмъ, что можетъ быть выведено изъ общихъ натуральныхъ основаній и ими обусловливается, поэтому никакого самостоятельнаго значенія не придаетъ тѣмъ субъективнымъ проявленіямъ, для которыхъ нѣтъ прямыхъ основаній въ чувственной матеріальной природѣ. Не смотря на указанное различіе натурализма и идеализма въ отношеніи ихъ къ религіи,—и объ идеализмѣ также можно сказать, что въ сущности это направленіе также отрицаетъ религію,—ибо если нѣтъ для религіи спеціальнаго объективнаго основанія, если вѣра въ

сверхъестественное есть иллюзія, то въ такомъ случаѣ ничего не можетъ быть въ религіи—ни необходимаго, ни обязательнаго;—она тогда тоже что поэзія,—т. е. обнаруженіе чисто субъективнаго творчества [1]).

Такимъ образомъ идеализмъ и натурализмъ, или реализмъ, можно сказать имѣютъ одно общее основаніе,—это именно признаніе абсолютнаго значенія природы и происходящее отсюда отрицаніе сверхъ-естественнаго. Уже по-

---

[1]) Вотъ какъ говоритъ объ отношеніи идеализма и реализма къ религіи, *у насъ*, Ю. Самаринъ, въ своемъ предисловіи къ богословскимъ сочиненіямъ Хомякова: „Подъ вліяніемъ направленія, даннаго ей" господствовавшею за границею школою, наука глядѣла на вѣру свысока, какъ на пережитую форму самосознанія, изъ которой человѣчество торжественно выбивалось на просторъ. Временная необходимость вѣры, ея условная законность, какъ *одного* изъ моментовъ безначальнаго и безконечнаго развитія чего-то саморазвивающагося, не оспоривалась; но этимъ же признаніемъ за нею *нѣкотораго* значенія заявлялась и ея ограниченность, какъ преходящей формы, которою это нѣчто не могло удовлетвориться навсегда. Несостоятельность притязаній вѣры на непреложность, неизмѣнность и вѣчность, казалась окончательно выясненною; оставалось отрѣшиться отъ нея и искать лучшаго. Это лучшее виднѣлось въ идеализмѣ самоопредѣляющагося духа. Затѣмъ, окончательно ли должна исчезнуть вѣра съ лица земли, и нужно ли спѣшить уборкою символовъ ея развѣнчаннаго державства—какъ думали мыслители рѣшительные и послѣдовательные—или, отвести ей въ новомъ мірѣ, въ сторонѣ отъ царскаго пути, которымъ пойдетъ развитіе, скромный пріютъ—къ чему склонялись какъ люди практическіе, такъ и натуры мягкія—эти вопросы особенной важности не представляли... Вслѣдъ за идеализмомъ, который покончивалъ съ вѣрою по своему, находя ее слишкомъ грубою и вещественною, возникло у насъ другое ученіе, повидимому совершенно противоположное, которому вѣра претила какъ сила тянувшая человѣка куда-то вверхъ и отвлекавшая его отъ міра вещественнаго. Мы сказали: противоположное *по видимому;* ибо хотя матеріализмъ становился въ разрѣзъ съ идеализмомъ, но въ сущности онъ относился къ нему даже не какъ реакція, а какъ прямой изъ него выводъ (!), какъ его законное чадо. Матеріализмъ выросъ подъ крыломъ идеализма, потомъ, оперившись очень скоро, онъ заклевалъ своего родителя и оставшись безъ роду и племени, присосѣдился почти насильно къ естественнымъ наукамъ, въ сущности вовсе въ немъ непричастнымъ... Въ результатѣ матеріализмъ, въ мнѣніи своемъ о вѣрѣ, сходился съ идеализмомъ; онъ также отвергалъ ее только на другихъ основаніяхъ, и потому (?) не могъ оказать ей даже той снисходительной терпимости, къ которой склонялись идеалисты изъ мягкихъ"... Соч. Хом. Т. II-й стр. III—V.

этому можно предполагать, что первоначальный источникъ того и другаго направленія долженъ быть одинъ. Дѣйствительно такимъ единымъ источникомъ для обоихъ названныхъ направленій послужило прежде всего то языческое,— античное міровоззрѣніе, которое со времени возрожденія классицизма является болѣе или менѣе господствующимъ, въ особенности благодаря тому что католичество, вмѣстѣ съ порожденною имъ халатностію, было рѣшительно потрясено.

Возрожденіе классицизма состояло не только въ изученіи древнихъ языковъ и классической литературы, но и въ возстановленіи древняго языческаго міровоззрѣнія. Новое образованіе, которому начало было положено возрожденіемъ классицизма, получило названіе *гуманизма.* Такое названіе вполнѣ оправдывается тѣмъ, что теперь стали смотрѣть какъ на дѣло *человѣка* на все то что въ прежнее время, именно въ средніе вѣка, при господствѣ богословской точки зрѣнія, производили прямо отъ Бога (какъ напр. языкъ, религію, государство). При этомъ и взглядъ на человѣка существенно измѣнился. Прежде взглядъ на человѣка и все человѣческое опредѣлялся существенно ученіемъ церкви о поврежденности человѣческой природы и объ искупленіи человѣка силою заслугъ Спасителя. Прямымъ выводомъ изъ этого ученія служитъ то воззрѣніе, что человѣкъ не долженъ предавать себя въ безотчетную власть своей природы, напротивъ долженъ, при содѣйствіи божественномъ, вести противъ нея неустанную борьбу, ибо природа человѣка требуетъ исправленія; при этомъ важное значеніе придается свободной волѣ человѣка, такъ какъ, по ученію церкви, человѣкъ по своей свободной волѣ согрѣшилъ, отъ чего произошла порча его природы, но отъ его же воли зависитъ и спасеніе, ибо хотя спасеніе и есть дѣло Божіе по преимуществу, но Богъ не спасаетъ противъ воли человѣка. Со времени же возрожденія постепенно утвердился тотъ (натуралистическій) взглядъ на человѣка, что каждый является въ своей жизни и дѣятельности

такимъ, какова его природа: не свободная воля, а именно природа человѣка, по этому взгляду, признается опредѣляющимъ началомъ его дѣятельности. Природа человѣка сама по себѣ добра, а потому и жизнь человѣка тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ менѣе искажается его природа искусственными условіями и неправильными воззрѣніями,—предразсудками и суевѣріями (при чемъ въ особенности разумѣется религіозная вѣра). Освободите умъ человѣка (говорятъ въ духѣ этого ученія) отъ облегающей его тьмы суевѣрія и невѣжества, дайте человѣку просвѣщеніе и поставьте его въ условія, согласныя съ закономъ справедливости (т. е. всеобщаго равенства), и тогда зло (нравственное) потеряетъ свою силу, не будетъ имѣть надъ нимъ никакой власти, сдѣлается просто невозможнымъ. Разнообразіе человѣческихъ характеровъ необходимо, ибо природа у каждаго человѣка имѣетъ индивидуальныя черты: у одного природа страстная, у другаго холодная, у того сильная, а у этого слабая, но это-то именно и показываетъ, что нельзя предъявлять общихъ требованій, одинаковыхъ для всѣхъ, что такія требованія не могутъ имѣть жизненнаго значенія, напротивъ слѣдуетъ каждому предоставить полную свободу быть тѣмъ, что онъ есть по своей природѣ. Отсюда задача воспитанія состоитъ въ развитіи задатковъ, заключающихся въ индивидуальной натурѣ человѣка: не налагать на природу человѣка оковы, не стѣснять ея самодѣятельность, напротивъ способствовать *свободѣ* ея проявленій—такова цѣль воспитанія. Этимъ воззрѣніемъ на человѣка очевидно предполагается, что онъ не властенъ въ своихъ расположеніяхъ и стремленіяхъ, въ свойствахъ своего характера: все это опредѣляется натурою человѣка; человѣкъ можетъ усиливаться поступать на перекоръ своей природѣ, но природа всегда возьметъ свое. Если супранатуралистическій взглядъ придаетъ важное значеніе въ судьбѣ человѣка его свободной волѣ, то взглядъ натуралистическій, напротивъ, судьбу человѣка ставитъ въ исключительную зависимость отъ его натуры. Послѣдствіемъ

перваго воззрѣнія является строгое, недопускающее никакой поблажки и сдѣлки съ совѣстью осужденіе такъ назыв. слабостей и пороковъ, за то оно можетъ возбудить въ человѣкѣ рвеніе къ совершенію великихъ подвиговъ; плодомъ же другаго воззрѣнія является *гуманное*, т. е. снисходительное отношеніе къ дурнымъ дѣяніямъ и заблужденіямъ человѣка,— привычка оправдывать пороки человѣка внѣшними условіями и обстоятельствами. Одно воззрѣніе внушаетъ негодованіе и даже ужасъ при видѣ зла нравственнаго, которое, по этому воззрѣнію, есть отпаденіе отъ Бога, оскорбленіе Его святѣйшей воли; другое же если и раждаетъ негодованіе, то не противъ грѣховныхъ дѣлъ человѣка, а противъ стѣсненія его свободы, противъ угнетенія слабаго сильнымъ, словомъ противъ всего, препятствующаго свободнымъ проявленіямъ натуры человѣка. Одно воззрѣніе сверхъ природы человѣка ставитъ начало супранатуральное и во всей силѣ сохраняется въ церкви, а чрезъ нее продолжаетъ дѣйствовать и въ жизни, ограничивая и смягчая односторонность противостоящаго ему воззрѣнія; послѣднее же, т. е. натуралистическое, является господствующимъ въ государствѣ съ его свѣтскимъ образованіемъ и свѣтскою моралью. Посему вопросъ о взаимномъ отношеніи означенныхъ направленій во взглядахъ на человѣка и все человѣческое сводится къ вопросу о взаимномъ отношеніи государства и церкви.

XVI.

Въ біографическомъ очеркѣ Ѳ. И. Тютчева, мы читаемъ слѣдующую характеристику существующаго на западѣ отношенія государственной жизни къ христіанству, изложенную Тютчевымъ въ одной изъ его политическихъ статей (La Question Romaine et la papauté).

„Кто не знаетъ, говоритъ Тютчевъ, что во всей исторіи, даже по ту сторону Креста, въ мірѣ языческомъ, который

все же жилъ подъ сѣнію общаго вселенскаго преданія (язычествомъ конечно искаженнаго, но непрерваннаго) всякое градское или государственное устройство считало себя учрежденіемъ религіознымъ: это были какъ бы обломки общаго преданія, которое, воплощаясь въ отдѣльныя общества, образовывало всюду самостоятельные центры, что-то въ родѣ религіи замкнутой мѣстностію и овеществленной (de la religion, pour ainsi dire, localisée et matérialisée). Въ первый разъ предложенъ Революціей [1]) образъ государства, совершенно отвергающаго всякое высшее освященіе, всякое отношеніе къ какому либо сверхчеловѣческому нравственному началу, государства объявляющаго себя бездушнымъ, а если и съ душею, такъ незнающею никакой вѣры"... „Но это притязаніе на *нейтральность* не есть дѣло серьезное и искреннее со стороны Революціи. Она слишкомъ хорошо знаетъ, что въ отношеніи къ ея противнику, такая нейтральность невозможна: „„кто не со Мною тотъ противъ Меня"". Уже для того, чтобы обратиться къ христіанству съ предложеніемъ нейтральности, надобно было перестать быть христіаниномъ. Для того, чтобы такое безразличное отношеніе было не ложью и западней, нужно бы, чтобъ государство согласилось отнять у себя всякое значеніе нравственнаго авторитета, низвело себя на степень простаго полицейскаго учрежденія, простаго матеріальнаго факта, неспособнаго по самой своей природѣ выражать какую бы то ни было нравственную идею. Но впрочемъ революція вовсе и не думаетъ

---

[1]) Вотъ какое понятіе о Революціи, какъ особомъ началѣ государственной жизни на западѣ,—даетъ Тютчевъ въ другомъ своемъ трактатѣ (о Россіи и революціи): „Человѣческое *я*, хотящее зависѣть только отъ самаго себя, не признающее, не принимающее никакого иного закона, кромѣ собственнаго изволенія, человѣческое *я* однимъ словомъ, поставляющее себя вмѣсто Бога,—явленіе конечно не новое межъ людьми,—но что было ново—это самовластіе (absolutisme) человѣческаго *я*, возведенное на степень политическаго и соціальнаго права, и его притязаніе, въ силу такого права, овладѣть человѣческимъ обществомъ. Эта-то новизна и назвалась въ 1789 г. Французскою Революціей". Стр. 164—165.

довольствоваться для государства, ею созданнаго по своему образу и подобію, такимъ смиреннымъ положеніемъ, ни осуждать его на бездушіе. Она изгоняетъ изъ государствъ признанныя господствующія религіи (religions d'Etat) только потому что замѣняетъ ихъ своею: Революціею, то есть религіею безвѣрія"... Къ этимъ словамъ Тютчева, авторъ его біографіи, И. С. Аксаковъ присоединяетъ слѣдующее разъясненіе: „Найдутся люди, говоритъ онъ, которые въ приведенныхъ нами строкахъ Тютчева увидятъ пожалуй смѣшеніе понятій „Божескаго" и „мірскаго" и т. д. но это было бы совершенно ложно: Христосъ, отдѣливши свое царство отъ міра („царство Мое не отъ міра сего" и „Божіе Богови, Кесарево Кесареви"), тѣмъ самымъ поставилъ Бога внѣ и превыше Кесаря, и царство Божіе превыше земнаго. Церковь обратившаяся въ царство отъ міра, какъ у Римскихъ католиковъ—ложь; государство, присвоивающее себѣ функціи Христовой церкви—такая же ложь. Но не меньшая, если не горшая ложь и тогда, когда Кесарь забудетъ, что надъ нимъ есть Богъ и обоготворитъ себя самаго, когда идея государства возводится въ предметъ вѣроисповѣданія (въ самостоятельный „культъ"). Христіанское *общество*, для котораго государство служитъ внѣшнимъ покровомъ, средствомъ и формою общежитія, не можетъ допустить со стороны этой формы такого отношенія къ высшимъ нравственнымъ цѣлямъ своего общественнаго существованія, которое бы не хотѣло съ ними считаться; не можетъ, въ своемъ общественномъ организмѣ, облеченномъ въ государственную форму, признать другой души, другаго нравственнаго идеала, кромѣ той души и того идеала, которые оно само влагаетъ, не можетъ дозволить, чтобы эта форма, это государство творило бы само себя кумиромъ. Начало государственное должно *въ общественномъ сознаніи* (курсивъ въ подлинникѣ) состоять въ отношеніи нравственнаго подчиненія къ духовному, высшему для человѣка началу, въ противномъ случаѣ, государство какъ принципъ внѣшней, услов-

ной формальной правды и вещественной силы, переступивъ свои границы, задавитъ общество, задавитъ духъ и свободу. Если государство поставитъ само себя высшею истиною, не станетъ признавать надъ собою никакого высшаго нравственнаго начала, и внѣ себя никакой такой области, за предѣлы которой оно не имѣло-бы права переходить, напр. религіи и церкви, то оно никогда не ограничится нейтральнымъ къ нимъ отношеніемъ, какъ и говоритъ Тютчевъ, а обнаружитъ тотъчасъ-же поползновеніе сломить ихъ нравственную силу, поработить ихъ себѣ, замѣнить ихъ однимъ собою. (Рус. Архивъ; 1874, ноябрь (10-я тетр.) стр. 199—201).

Ни въ приведенныхъ выше словахъ Тютчева объ отношеніи государства къ религіи на западѣ, ни въ разъясненіи, которое къ тѣмъ словамъ присоединилъ Аксаковъ, должно сознаться, недостаетъ ясности. Въ приведенныхъ выше словахъ Тютчева и Аксакова утверждается лишь то, что государство на западѣ отвергаетъ религіозную вѣру, и чрезъ то свой авторитетъ какъ-бы полагаетъ на мѣсто авторитета по всей справедливости принадлежащаго единственно вѣрѣ. Но чтобы такое утвержденіе не висѣло на воздухѣ, слѣдовало показать, въ чемъ именно выразилось и выражается на западѣ это отрицаніе религіозной вѣры со стороны государства и это самопоклоненіе государства, возведеніе имъ себя на степень Божескаго достоинства. Съ точки зрѣнія либерализма можно возразить противъ Тютчева и Аксакова слѣдующее: Сказанное утвержденіе имѣло-бы полную основательность, если-бы государство преслѣдовало кого либо за вѣру. Но какъ извѣстно терпимость въ отношеніи къ религіознымъ вѣрованіямъ всюду теперь признается однимъ изъ основныхъ правилъ государственнаго управленія. Преслѣдованія за религіозную вѣру существовали въ тѣ времена, когда государственная власть находилась подъ опекою власти церковной, и потому самыя преслѣдованія исходили отъ извѣстнаго вѣроисповѣданія (напр. католическаго) и направлялись противъ другаго (проте-

ганство), такъ что государство являлось преслѣдующимъ лишь потому что считало себя обязаннымъ не только отстаивать одно вѣроисповѣданіе въ борьбѣ его съ другимъ, но и способствовать его торжеству надъ другимъ. Такимъ образомъ, даже когда дѣйствительно происходили преслѣдованія за вѣру, то собственно одно вѣроисповѣданіе воздвигало эти преслѣдованія противъ другаго; государство-же являлось только орудіемъ въ этой борьбѣ и своимъ участіемъ не только не способствовало ея прекращенію, напротивъ усиливало и ожесточало ее. Не должно ли поэтому, именно въ интересахъ мира и всеобщаго спокойствія, государство оставаться нейтральнымъ по отношенію къ различнымъ религіознымъ разногласіямъ? И если въ настоящее время различныя вѣроисповѣданія уживаются вмѣстѣ, не нарушая общаго мира, то не есть ли это послѣдствіе нейтральнаго отношенія къ нимъ со стороны государства? Что касается далѣе самообожанія, въ чемъ обвиняютъ государство, поставленія своего авторитета превыше божественнаго, то такое обвиненіе какъ выводъ изъ нейтральнаго отношенія государства къ вѣроисповѣданіямъ само собою падаетъ, какъ скоро, въ интересахъ общаго мира и спокойствія, отношеніе государства къ религіознымъ ученіямъ точно не можетъ быть инымъ, какъ только нейтральнымъ. Но вопросъ, теперь, въ томъ, какъ далеко должна простираться нейтральность государства въ отношеніи къ религіи, и въ чемъ она должна состоять? Для того чтобы такое безразличное отношеніе (государства къ религіи), говоритъ Тютчевъ въ вышеприведенномъ мѣстѣ, было не ложью и западней, нужно-бы, чтобъ государство согласилось отнять у себя всякое значеніе нравственнаго авторитета, низвело себя на степень простаго полицейскаго учрежденія, простаго матеріальнаго факта, не способнаго по самой своей природѣ выражать какую-бы то нибыло нравственную идею. Дѣйствительно представимъ себѣ государство, въ которомъ имѣли бы равную силу, по количеству и значенію своихъ

послѣдователей, разнородныя вѣроисповѣданія, въ которомъ не было-бы какой либо преобладающей національности племенной, но смѣшивались въ безразличной массѣ разнородныя стихіи; такое государство не имѣло-бы основанія выдвигать одно какое либо вѣроисповѣданіе преимущественно предъ другими, благопріятствовать одному какому либо племенному элементу болѣе чѣмъ другимъ. Очевидно, что дѣйствительно такое государство неимѣло-бы никакого опредѣленнаго нравственнаго характера, не выражало-бы никакой идеи; ничего имѣющаго высшее значеніе не представляло-бы собою; оно дѣйствительно по необходимости было бы простымъ полицейскимъ учрежденіемъ и никакъ не болѣе. Однакожъ и такое государство просто въ интересахъ общаго спокойствія и безопасности своихъ гражданъ не можетъ, безъ вреда самому себѣ, покровительствовать открытому провозглашенію и распространенію атеизма, а также вредныхъ въ какомъ либо отношеніи религіозныхъ сектъ; такъ въ недавнее время въ Америкѣ, гдѣ господствуетъ полная свобода совѣсти, преслѣдовали мормоновъ, какъ людей вредныхъ для самаго государства. Что-же теперь мы должны сказать о государствѣ, въ которомъ есть преобладающая національная стихія, а вмѣстѣ съ тѣмъ есть и господствующее надъ всѣми другими вѣроисповѣданіе? Можетъ-ли и такое государство относиться безразлично ко всѣмъ религіямъ? Цѣль государства, съ чѣмъ всякій согласится, состоитъ въ обезпеченіи внѣшней безопасности и внутренняго спокойствія. Но достижима ли эта цѣль въ томъ случаѣ, если внутри государства будутъ господствовать раздоры, хищеніе, несправедливость, насиліе, всякаго рода пороки, вообще если общество въ конецъ будетъ деморализовано?—Очевидно тогда государство будетъ безсильно должнымъ образомъ выполнять свою задачу. Напротивъ, господство добрыхъ нравовъ есть лучшій залогъ и даже необходимое условіе внѣшней и внутренней безопасности. Такимъ образомъ государство не можетъ не считать

своею важнѣйшею задачею способствовать распространенію и укрѣпленію въ обществѣ добрыхъ нравовъ, а отсюда вытекаетъ обязанность для государства оказывать всяческое покровительство всѣмъ учрежденіямъ, прямая цѣль которыхъ заключается именно въ созданіи добрыхъ нравовъ, посредствомъ возбужденія и утвержденія въ обществѣ возвышенныхъ чувствъ и стремленій. Въ ряду подобныхъ учрежденій безспорно занимаетъ первое мѣсто церковь христіанская. Но въ христіанскомъ мірѣ существуютъ различныя вѣроисповѣданія, и общества, различающіяся между собою по вѣроисповѣданію, находясь въ одномъ и томъ же государствѣ, не въ правѣ ли требовать въ силу указанныхъ основаній для себя *одинаковаго* покровительства? Однакожъ, коль скоро въ извѣстномъ государствѣ одно какое либо вѣроисповѣданіе рѣшительно преобладаетъ по количеству своихъ послѣдователей, то и господствующій въ этомъ государствѣ характеръ народа, его нравы, понятія, стремленія очевидно могли воспитаться только подъ вліяніемъ преобладающаго вѣроисповѣданія, и коль скоро государство не можетъ не желать сохраненія народнаго характера, добрыхъ его нравовъ, то оно должно также покровительствовать и народной вѣрѣ, т. е. вѣрѣ признаваемой народомъ, —*преимущественно предъ всѣми прочими вѣроисповѣданіями*, именно оно должно не только поддерживать и охранять ее отъ всего могущаго причинить ей вредъ, уменьшить или поколебать ея авторитетъ,—но и способствовать дальнѣйшему ея усиленію и распространенію. Либерализмъ рѣшительно осуждаетъ подобный образъ дѣйствія со стороны государства въ отношеніи къ господствующему въ немъ вѣроисповѣданію. Онъ требуетъ, чтобы государство *одинаково*, т. е. безразлично относилось ко всѣмъ религіямъ, предоставляло на волю каждаго избирать ту или другую вѣру, держаться той или иной религіи, слѣдовательно и распространять свои вѣрованія, лишь бы отъ этого непроисходило никакого ущерба интересамъ государственнымъ. Такое

нейтральное положеніе государства относительно религій, по ученію либерализма, есть единственно правильная политика, при такой политикѣ возможна полная *свобода* совѣсти, чего именно и требуетъ либерализмъ. Итакъ мы вправѣ теперь заключить, что либерализмъ не считаетъ существенно важнымъ и необходимымъ для государства сохраненіе тѣхъ нравовъ, воззрѣній и чувствъ, которые образовались въ народѣ подъ вліяніемъ господствующей религіозной вѣры и этою вѣрою поддерживаются. А отсюда очевидно далѣе, что либерализмъ непризнаетъ истинными тѣ воззрѣнія и чувства, которыя внушаются народу господствующею религіозною вѣрою, не одобряетъ и тѣ нравы, которые образовались подъ вліяніемъ этихъ чувствъ и воззрѣній. Такъ какъ далѣе либерализмъ требуетъ отъ государства *одинаковаго* признанія и покровительства наряду съ господствующимъ вѣроисповѣданіемъ и для всѣхъ другихъ религіозныхъ ученій, то слѣдовательно и всѣ другія вѣрованія одинаково съ господствующимъ онъ также не признаетъ истинными. Дѣйствительно, съ точки зрѣнія либерализма всякая религіозная вѣра есть суевѣріе, а потому и нѣтъ для него причины, почему бы слѣдовало заботиться о сохраненіи одной религіозной вѣры предпочтительно предъ всякою другою. Скорѣе наоборотъ, нужно стремиться къ тому чтобы всякая религіозная вѣра утратила наконецъ свою власть и господство надъ умами. Ибо признавъ разъ, что религіозная вѣра въ сущности есть *обманъ*, *заблужденіе*, такъ какъ предполагаетъ бытіе сверхъестественнаго, невозможно желать, чтобы она въ какомъ бы то ни было видѣ была поддерживаема и усиливалась. Такимъ образомъ либерализмъ смотритъ и на религію въ частности не съ точки зрѣнія практической ея важности, а съ точки зрѣнія истинности, (мы видѣли уже, что либерализмъ такъ относится ко всѣмъ имъ рѣшаемымъ вопросамъ, не смотря на господство въ немъ практической тенденціи) находя что въ этомъ именно отношеніи, въ отношеніи истинности, никакая религіозная

вѣра не можетъ быть вполнѣ оправдана. Пусть,—такъ разсуждаетъ либерализмъ,—будетъ утѣшительна вѣра въ бытіе пекущагося о насъ верховнаго существа, а также вѣра въ безсмертіе души и будущую загробную жизнь, но эта вѣра есть заблужденіе, самообольщеніе, а нужно согласиться что самая горькая истина лучше чѣмъ самый пріятный обманъ. Поэтому господство религіозной вѣры либерализмъ считаетъ состояніемъ невѣжества, и заботиться о распространеніи просвѣщенія въ народѣ, по мнѣнію либерализма, значитъ не что иное какъ противодѣйствовать религіозной вѣрѣ, стремиться къ искорененію ея. Какимъ-же образомъ возможно послѣ этого, чтобы правительство, будучи обязано заботиться о распространеніи просвѣщенія, вмѣстѣ съ тѣмъ покровительствовало невѣжеству, т. е. заботилось о поддержаніи религіозной вѣры? Съ точки зрѣнія либерализма обязанность государства заботиться о распространеніи просвѣщенія и покровительство религіозной вѣрѣ не совмѣстимы между собою. Но вѣдь возможно же и дѣйствительно существуетъ *просвѣщеніе религіозное*, т. е. въ духѣ истинной религіозной вѣры, просвѣщеніе согласное съ такою вѣрою. Само собою понятно, что либерализмъ, отрицая всякую религіозную вѣру, не признаетъ возможнымъ и религіозное просвѣщеніе, а потому если либерализмъ постоянно ведетъ рѣчь о просвѣщеніи, то нужно еще знать какъ понимаетъ онъ самое просвѣщеніе. А какъ либерализмъ разумѣетъ просвѣщеніе,—это видно уже изъ предъидущаго, именно: говоря о просвѣщеніи, либерализмъ разумѣетъ очевидно натуралистическія воззрѣнія на природу человѣка и жизнь человѣческую, источникомъ же такого просвѣщенія признаетъ естествознаніе.

Но религіозная вѣра, какъ сказано выше, могущественное вліяніе имѣетъ на нравы народа; религіозная вѣра есть сила образовательная главнымъ образомъ въ моральномъ отношеніи. Итакъ если истинное просвѣщеніе, основанное на наукѣ, должно упразднить, какъ полагаетъ либерализмъ,

религіозную вѣру, то это же просвѣщеніе должно создать и новую нравственность, очевидно такую нравственность, которая бы опиралась на научныхъ основаніяхъ, т. е. чисто натуралистическихъ. Такимъ образомъ мы приходимъ къ вопросу,—возможна ли такая нравственность, которая бы опиралась на основаніяхъ чисто натуралистическихъ? И какова должна быть эта нравственность, если она возможна?

Прежде всего ясно, что натуралистическая, или пожалуй либеральная, нравственность ни къ чему человѣка не обязываетъ, ибо ничего выше человѣка не признаетъ. Если и возможны обязанности, съ точки зрѣнія натуралистической морали, то обязанности условныя, а никакъ не безусловныя. Я обязанъ дѣлать добро другому, но только подъ тѣмъ условіемъ, если другой также будетъ мнѣ дѣлать добро. Никакого иного побужденія къ дѣятельности натуралистическая мораль незнаетъ кромѣ удовольствія, или выгоды. Итакъ если я стану дѣлать добро другому, то единственно потому что это либо пріятно для меня, либо выгодно: въ томъ и другомъ случаѣ заставляетъ меня поступать такъ а не иначе прямой расчетъ, корысть, или же самолюбіе; поэтому самоотверженіе ни въ какомъ случаѣ невозможно при натуралистической морали; самоотверженіе есть прямое отрицаніе самолюбія: оно не можетъ быть ни пріятно, ни выгодно. Правда мы видимъ, что животныя нерѣдко обнаруживаютъ признаки побужденій, повидимому ничего общаго неимѣющихъ съ эгоизмомъ. Но должно полагать, что для животнаго пріятно удовлетвореніе подобныхъ побужденій, иначе было бы непонятно, почему же не всегда, а только въ нѣкоторыхъ случаяхъ,—когда того требуетъ ихъ природа,—напр. заботливость самки о своихъ дѣтенышахъ,—дѣйствуютъ и проявляются у животныхъ безкорыстныя повидимому побужденія. Между тѣмъ очевидно, что при настоящемъ состояніи обществъ человѣческихъ,—дѣлать добро не можетъ быть ни пріятно, ни выгодно, ибо чтобы быть полезнымъ

для общества, необходимъ продолжительный, упорный и при томъ совершенно безкорыстный трудъ, причемъ такой трудъ и неослабное стремленіе служить благу общества не только не поощряется, напротивъ обыкновенно возбуждаетъ у другихъ явное недоброжелательство... Остается поэтому для либерализма одно изъ двухъ,—или успокоиться на томъ предположеніи, что теперешнее состояніе обществъ должно измѣниться, что непрерывно дѣйствующія причины нѣкогда создадутъ такое положеніе вещей, когда установится полная гармонія между благополучіемъ или счастіемъ, составляющимъ цѣль человѣческой дѣятельности съ одной стороны,—и натуральными побужденіями съ другой, такъ что вполнѣ свободное слѣдованіе своимъ натуральнымъ побужденіямъ не только не будетъ сопровождаться какимъ либо ущербомъ для нашихъ интересовъ, напротивъ будетъ вознаграждаться совершеннымъ довольствомъ. Но такое воззрѣніе, или предположеніе, отодвигая задачу натуралистической морали—всеобщее благополучіе—въ неопредѣленную даль, чрезъ то превращаетъ эту мораль въ пустую мечту, въ праздное созданіе фантазіи безъ всякаго практическаго значенія. А между тѣмъ, при настоящихъ условіяхъ человѣческаго существованія, натурализмъ оставляетъ человѣка совершенно безсильнымъ и безпомощнымъ въ борьбѣ съ трудностями жизни, ибо что можетъ воодушевить человѣка на дѣятельность, коль скоро онъ лишенъ безкорыстной любви къ добру, которую можетъ дать одна лишь религіозная вѣра? Или же либерализмъ вынужденъ дѣятельно стремиться къ осуществленію своего идеала—всеобщаго благополучія—т. е. къ созданію такихъ условій, при которыхъ натуралистическая мораль была бы вполнѣ приложимою. Но легко понять, что каждое усиліе въ этомъ направленіи неизбѣжно должно вести къ разочарованію, ибо должно же согласиться, что всеобщее равенство и всеобщее благополучіе,—пустая мечта, такъ какъ ни при какихъ условіяхъ страсти человѣческія не исчезнутъ. Итакъ оказы-

вается, что либерализмъ чистую вѣру въ высокое предназначеніе человѣка и нравственное достоинство его духа, ту вѣру, которую человѣку даетъ религія, тщится замѣнить низменною и пустою вѣрою въ будущее всеобщее равенство и благополучіе людей. Чтобы эта послѣдняя вѣра могла прочно утвердиться въ человѣкѣ, для этого требуется значительное искаженіе умственное и нравственное; необходимо въ конецъ, всѣми своими помыслами и всѣмъ сердцемъ, прилѣпиться къ животной своей природѣ, въ нее погрузиться чтобы матеріальное, чисто животное довольство, хотя бы и всеобщее,—возвести въ идеалъ, сдѣлать предметомъ вѣры. Безъ рѣшительнаго извращенія человѣческаго духа такая вѣра можетъ быть только лицемѣрною; ее могутъ стараться поставить на мѣсто религіозной вѣры только такіе люди, для которыхъ она служитъ орудіемъ обмана, прикрытіемъ и оправданіемъ низкихъ страстей.

Мы видимъ теперь, что либерализмъ совершенно напрасно злоупотребляетъ авторитетомъ науки, когда свою натуралистическую мораль противопоставляетъ нравственности религіозной,—какъ такую, которая будто бы утверждается на научныхъ основаніяхъ, оправдывается наукою. На самомъ дѣлѣ и либеральная, т. е. натуралистическая мораль, имѣетъ въ основаніи своемъ *вѣру*, а *не знаніе*, но только вѣра эта не имѣетъ никакого нравственнаго значенія, т. е. есть пустая и ничтожная.

Итакъ, если прямой государственный интересъ требуетъ охраненія добрыхъ нравовъ и споспѣшествованія имъ, то и сама церковь христіанская, подъ вліяніемъ которой создались въ народѣ эти добрые нравы, должна пользоваться покровительствомъ государства: интересы церкви не должны считаться чуждыми и посторонними для государства. Что же касается того, что прямая обязанность государства заботиться о просвѣщеніи народа, несовмѣстима будто бы съ покровительствомъ религіозной вѣрѣ, то это было бы дѣйствительно такъ, если бы въ самомъ дѣлѣ, какъ

полагаетъ либерализмъ, наука необходимо приводила къ отрицанію вѣры въ сверхъестественное, которая лежитъ въ основаніи всякой религіи, если бы научное знаніе исключало эту вѣру. Но въ рѣшеніи вопроса о бытіи или небытіи сверхъестественнаго наука не можетъ быть и не считаетъ себя компетентною. Наука всегда вращается и развиваетъ свою познавательную дѣйствительность лишь въ кругѣ естественныхъ явленій; она распредѣляетъ извѣстнымъ образомъ эти явленія и каждый вновь встрѣчающійся фактъ спѣшитъ пріурочить къ извѣстному уже разряду явленій и изъяснить изъ общихъ свойствъ и отношеній или законовъ уже найденныхъ и опредѣленныхъ ею въ этомъ ряду явленій. Но потому именно что наука никогда не выходитъ и не можетъ выступить изъ круга естественныхъ явленій, ибо и самыя средства, которыми она располагаетъ, также принадлежатъ къ разряду естественныхъ явленій,—она и не можетъ знать, есть ли что либо внѣ этого круга, подлежащаго ея вѣдѣнію. Даже въ собственномъ своемъ кругу наука безсильна уловить и разъяснить въ точности сокровенныя причины изучаемыхъ ею явленій. Такъ для объясненія жизненныхъ явленій предполагали прежде существованіе жизненной силы, отличной отъ механическихъ и химическихъ силъ. Теперь это предположеніе отвергается на томъ основаніи, что анализъ не открываетъ такихъ явленій или дѣйствій, которыя требовали бы спеціальнаго изъясненія посредствомъ жизненной силы, какъ будто анализъ въ состояніи уловить самую жизнь, а не ограничивается по необходимости однимъ лишь механизмомъ живаго существа.

Такимъ образомъ религіозная вѣра нетолько не исключается наукою, напротивъ составляетъ необходимое ея дополненіе и это тѣмъ болѣе, что собственно принадлежащая религіозной вѣрѣ сфера дѣйствія есть практическая жизнь, въ которой наука совершенно безсильна, такъ какъ цѣль науки всегда есть знаніе, а не дѣйствіе.

Но если государство будетъ смотрѣть на интересы церкви какъ на свои собственные, то не произойдетъ ли вслѣдствіе этого смѣшеніе интересовъ государственныхъ съ интересами собственно церковными, и нетолько смѣшеніе, но даже подчиненіе первыхъ послѣднимъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ не потерпитъ ли ущерба и самостоятельность государства?

Дѣйствительно, смѣшивая русскую народность съ православіемъ, славянофилы пришли къ тому заключенію, что и самое устройство государственное русскаго народа чуждо всякаго формализма, т. е. должно основываться на господствѣ общиннаго начала, и состоять въ непосредственномъ союзѣ народа съ государственною властію, такъ чтобы господствовалъ всюду единый духъ, единая душа была-бы въ цѣломъ государствѣ,—словомъ идеалъ истинно православнаго церковнаго устройства и жизни собственно церковной, чисто внутренней, т. е. нравственной, славянофилы переносятъ на государство, хотя въ тоже время повидимому и раздѣляютъ государство какъ выраженіе внѣшней (т. е. юридической) справедливости отъ народной жизни, основнымъ началомъ которой признаютъ внутреннюю правду. Мы видѣли уже, что, выходя изъ этихъ началъ, Достоевскій призналъ предназначеніемъ русскаго народа,—объединеніе и примиреніе въ себѣ всего человѣчества, служеніе интересамъ общечеловѣческимъ, такъ что выходило, будто государство тогда именно и дѣйствуетъ въ духѣ народномъ, когда заботится не о своихъ собственныхъ интересахъ, а объ интересахъ другихъ государствъ и народовъ.—Другіе при этомъ въ международныхъ отношеніяхъ нашего отечества на первый планъ выдвигаютъ интересы единовѣрныхъ намъ народностей, особенно-же славянъ.—Общая же идея славянофильства по вопросу объ отношеніи государства къ церкви такова. Коль скоро государство не подчиняется высшимъ идеальнымъ началамъ, содержимымъ христіанскою церковью, то неизбѣжно происходитъ обратное отношеніе между первымъ и послѣднимъ, т. е. государство

подчиняетъ себѣ, своей власти, начала христіанскія, а такъ какъ государство само по себѣ можетъ дѣйствовать только какъ сила внѣшняя, принудительная, то и послѣдствіемъ подчиненія государственной власти христіанскихъ началъ должно быть извращеніе самыхъ этихъ началъ. Объ этомъ мы читаемъ въ упомянутой уже біографіи Тютчева слѣдующее:

„Міръ древній, не вѣдавшій откровенія, не знавшій надъ собою и внѣ себя никакого высшаго, нравственнаго начала, былъ, естественно и такъ сказать de facto, самъ для себя источникомъ всякой власти, самъ своею верховною совѣстью. Но и древній міръ, томясь потребностью опредѣлить и формулировать въ самомъ себѣ свое высшее начало, старался отвлечь его отъ всего случайнаго и личнаго, и призналъ его въ идеѣ общаго,—а образомъ общаго было для него государство. Государство стало для него выраженіемъ высшей истины, совершенно поработило себѣ и, такъ сказать, втянуло въ себя человѣческую личность. Поэтому нигдѣ и не могла идея государства развиться въ такой строгой послѣдовательности и полнотѣ, какъ въ языческомъ мірѣ (въ формѣ ли монархической или республиканской—все равно); до своего же полнаго апогея она дошла въ Римѣ. Такое государство само въ себѣ имѣющее цѣль, само для себя существующее .. само олицетворенное божество,—такое государство было уже немыслимо въ мірѣ христіанскомъ. Христіанство, указавъ человѣку и человѣчеству высшее призваніе *внѣ* государства, ограничивъ государство областью внѣшняго, значеніемъ только средства и формы, а не цѣли бытія, поставивъ превыше его начало божественной истины, источникъ всяческой силы и власти, —низвело такимъ образомъ самый принципъ государственный на низшее подобающее ему мѣсто. На такомъ, такъ сказать, подчиненномъ отношеніи къ высшей истинѣ зиждется теперь въ христіанствѣ основаніе государства, основаніе земной власти, повиновеніе которой въ предѣлахъ

высшей истины, благословляется и повелѣвается для христіанъ Богомъ.—Но какъ скоро христіанскій міръ отрекся бы Бога, современное основаніе государства, основаніе всякой земной власти непремѣнно бы поколебалось: ему уже не на чемъ утвердиться. Вмѣстѣ съ тѣмъ упразднилось бы единственное начало, обуздывающее, сдерживающее въ предѣлахъ развитіе государственности... Чтобы утвердить принципъ государства или власти снова на твердомъ фундаментѣ, слѣдовало бы міру возвратиться къ языческой вѣрѣ въ государство,—къ признанію за государствомъ, т. е. за началомъ формальной правды и внѣшней, грубой принудительной силы, значенія высшей истины, къ признанію полноправности государственной не только надъ гражданиномъ, но и надъ *человѣкомъ*. Но однажды освобожденная изъ языческаго рабства государству, человѣческая личность, которую христіанство превознесло такъ высоко, за которою признало такую полноту духовной свободы, уже не можетъ, уже неспособна дать поработить себя снова. Что-же выходитъ? Выходитъ сопоставленіе началъ несовмѣстимыхъ: языческаго представленія о государствѣ съ христіанскимъ представленіемъ о человѣческой личности,—ибо если въ мірѣ до-христіанскомъ человѣкъ поглощался гражданиномъ а идея личности идеею государства, то общество христіанское, хотя бы и отрекшееся отъ Христа, не властно уже отречься отъ сознанія человѣческой индивидуальности и ея правъ,—сознанія которому нѣтъ мѣста въ языческомъ государствѣ... Такое общество, отрицая христіанство, но не отказываясь отъ вложенныхъ въ него христіанствомъ требованій высшей нравственной правды, индивидуальной свободы и другихъ христіанскихъ нравственныхъ идеаловъ, станетъ непремѣнно предъявлять эти требованія къ государству, возлагать на государство осуществленіе всѣхъ этихъ невыполнимыхъ для государства запросовъ. Другими словами: оно вынуждено будетъ весь строй свободныхъ нравственныхъ отношеній, созданный христіанствомъ, вко-

лотить въ букву, въ форму принудительнаго закона и поставить подъ охрану государственнаго жезла или дубины; оно будетъ палкой, гильотиной, петролеемъ водворять въ мірѣ любовь, равноправность, уваженіе къ человѣческой личности, къ человѣческой свободѣ"... „Къ тому-же человѣческая личность, какъ скоро она познала, вкусила однажды даннаго ей христіанствомъ значенія и свободы, и затѣмъ совлекла съ себя христіанское освященіе, претворяется почти всегда не во что иное, какъ въ самый дикій, разнузданный эгоизмъ. Христіанинъ не можетъ просто перестать быть христіаниномъ: онъ то и дѣло будетъ бороться съ своимъ бывшимъ Богомъ и въ себѣ самомъ и вокругъ себя; онъ не перестанетъ вѣчно бунтовать противъ начала, которымъ какъ воздухомъ проникнуто все его существо и все бытіе современныхъ историческихъ обществъ,... попирать все что этимъ началомъ освящалось въ мірѣ, что такъ или иначе примыкаетъ къ этому началу. Такимъ образомъ окончательный удѣлъ всякаго христіанскаго общества, отрекшагося (отъ) Христа, есть бунтъ или революція... Все это вполнѣ и буквально подтверждается исторіею Франціи... такъ первая французская революція пыталась снова воцарить въ мірѣ именно *языческое представленіе о государствѣ* (курсивъ въ подлинникѣ) и устроить республику по образу и по подобію древнихъ классическихъ, но въ тоже время вводила въ свой республиканскій символъ вѣры, рядомъ съ неязыческими терминами „свобода и равенство" чисто—*христіанскій* терминъ „братство"... стр. 218—221.

Прежде всего здѣсь обращаетъ на себя вниманіе слѣдующее непримиримое противорѣчіе. Съ одной стороны мы читаемъ, что неизбѣжнымъ послѣдствіемъ отреченія отъ христіанства долженъ быть бунтъ, борьба противъ Бога, т. е. противъ „начала которымъ проникнуто все существо христіанина и все бытіе современныхъ обществъ", а также „противъ всего что этимъ началомъ освящалось въ мірѣ, и что такъ или иначе примыкаетъ къ нему",—но вмѣстѣ

съ тѣмъ, утверждается, что отрекшись отъ христіанства, „общество не можетъ отказаться отъ требованій вложенныхъ въ него христіанствомъ, и станетъ непремѣнно предъявлять эти требованія къ государству, возлагать на государство осуществленіе всѣхъ этихъ невыполнимыхъ для государства запросовъ“. Какимъ образомъ общество можетъ домогаться осуществленія требованій, воспитанныхъ въ немъ христіанствомъ, ведя въ тоже время борьбу и въ себѣ и внѣ себя противъ всего, что освящалось христіанскою идеею о Богѣ, и что такъ или иначе примыкаетъ къ этой идеѣ? Очевидно, если точно общество возстаетъ противъ всего христіанскаго, то и никакихъ христіанскихъ требованій въ немъ не можетъ быть. И въ самомъ дѣлѣ вотъ тѣ требованія общества, сдѣлавшагося антихристіанскимъ, которыя оно стремится осуществить чрезъ государство, и которыя будто-бы вложены въ него христіанствомъ.—Это именно „любовь (братство), равноправность, уваженіе къ человѣческой личности, къ человѣческой свободѣ“. „Однажды освобожденная, говоритъ И. С. Аксаковъ, изъ языческаго рабства государству, человѣческая личность, которую христіантсво превознесло такъ высоко, за которою признало такую полноту духовной свободы, уже не можетъ, уже неспособна дать поработить себя снова“. Мы уже не говоримъ о томъ, что это западническая, а не славянофильская идея—будто христіанство установило принципъ личности и въ этомъ заключается главное его значеніе. Важно то, что по словамъ того-же Аксакова „человѣческая личность, какъ скоро познала, вкусила однажды даннаго ей христіанствомъ значенія и свободы, и затѣмъ совлекла съ себя христіанское освященіе, претворяется почти всегда не во что иное какъ въ самый дикій, разнузданный эгоизмъ“. Итакъ общество отрекшееся отъ христіанства можетъ предъявлять государству лишь требованія имѣющія характеръ эгоистическій. Таковы ли требованія христіанскія, это ли требованія вложенныя въ общество христіанствомъ. Да и можетъ-ли быть

иначе, если, какъ говоритъ тамъ-же и тотъ же авторъ, самопапство, т. е. уже не общество, а сама церковь католическая,—устроило церковь, (т. е. себя), какъ царство отъ міра, какъ государство", если „въ противоположность революціи, низводившей такъ сказать Бога съ престола, папство само себя, какъ церковь-государство, возвело на высоту Божьяго престола, отождествило себя съ Богомъ"... стр. 222. Итакъ, если революція провозгласила свободу, равенство и братство, то было бы заблужденіемъ видѣть въ этомъ чисто христіанскія требованія. Какой смыслъ связывали съ этими повидимому христіанскими терминами, это послѣ сказаннаго о натурализмѣ не требуетъ объясненія. Далѣе крайне неясно представляется въ приведенномъ выше разсужденіи понятіе о государствѣ, а потому трудно также опредѣлить какъ въ самомъ дѣлѣ понимается здѣсь отношеніе государства къ христіанскимъ началамъ содержимымъ церковью. Въ язычествѣ, говоритъ Аксаковъ, государство имѣло абсолютное значеніе, значеніе высшаго принципа,—въ отношеніи разумѣется жизни человѣческой,—общественной и частной,—далѣе котораго мысль человѣческая не восходила. Затѣмъ христіанство указало человѣку высшее призваніе внѣ государства и чрезъ то государство сдѣлалось только *средствомъ* и формою, а не цѣлію бытія. Какъ это понимать? Не то ли это значитъ, что государство въ мірѣ христіанскомъ должно быть не болѣе какъ только средствомъ, или орудіемъ къ проведенію въ жизнь и распространенію чисто христіанскихъ началъ? Но государство имѣетъ свои собственныя задачи и интересы, а съ другой стороны храненіе истинъ христіанскихъ, распространеніе и утвержденіе ихъ въ обществѣ человѣческомъ есть дѣло церкви, а не государства. Конечно церковь не должна быть въ совершенномъ подчиненіи у государства, но и наоборотъ государство, безъ ущерба своимъ собственнымъ цѣлямъ и интересамъ, также не можетъ быть въ подчиненномъ отношеніи къ церкви. Напротивъ, какъ государство обязано покровительствовать

церкви и чрезъ то способствовать достиженію ея собственныхъ цѣлей, такъ и наоборотъ, воспитывая въ обществѣ добрые нравы, церковь содѣйствуетъ чрезъ то государству наилучшимъ образомъ достигать собственныхъ его цѣлей. Авторъ приведеннаго разсужденія самъ говоритъ что государство есть сила дѣйствующая внѣшнимъ принудительнымъ образомъ. Уже поэтому оно не можетъ быть „средствомъ и формою" проявленія чисто христіанскихъ началъ, иначе, говоря словами Аксакова, весь строй свободныхъ нравственныхъ отношеній, созданный христіанствомъ, пришлось бы вколотить въ букву, въ форму принудительнаго закона и такъ далѣе.

XVII.

Въ заключеніе представимъ общее обозрѣніе славянофильства и либерализма, а также сдѣлаемъ, на основаніи всего предъидущаго, общее сужденіе о томъ и другомъ.

Исходный пунктъ славянофильства—*народность*. Исходный пунктъ либерализма—*европеизмъ*. Задача славянофильства состояла въ томъ, чтобы выяснить отличительный характеръ русской народности. Задача либерализма была та чтобы выяснить идеалы, или принципы, выработанные западною Европою и составляющіе основу ея просвѣщенія. Главное значеніе въ рѣшеніи славянофильской задачи имѣли наблюденія надъ проявленіями народной жизни,—или лучше сказать, простонародной, такъ какъ вслѣдствіе утверждаемой славянофилами оторванности высшихъ классовъ отъ народной жизни, они только простой народъ признавали хранителемъ и выразителемъ русской народности,—особенно-же данные представляемые древнею до Петровскою Русью, которая жила вполнѣ самобытною жизнью. Въ рѣшеніи главной задачи западничества въ значительной степени проявлялось вліяніе условій быта просвѣщенныхъ классовъ; а такъ какъ главною отличительною чертою этихъ классовъ

служило продолжавшееся непрерывно со времени Петра усвоеніе Европейскаго просвѣщенія, то различныя направленія идей, господствовавшія на западѣ, отражались такъ или иначе въ жизни и мнѣніяхъ нашихъ западниковъ, причемъ должно замѣтить что и славянофилы, какъ люди вышедшіе изъ той же среды Европейски просвѣщеннаго общества и принадлежавшіе этому обществу, также не были свободны отъ этого вліянія. Западничество, выродившееся впослѣдствіи въ либерализмъ, если не въ видѣ ученія, то какъ направленіе мысли и нравовъ въ просвѣщенныхъ классахъ нашего общества предшествовало славянофильству, а потому попытаемся прежде всего представить характеристику этого направленія.

Такъ какъ Европейское просвѣщеніе не есть принадлежность одного какого либо народа, напротивъ есть общее достояніе всѣхъ народовъ западной Европы, то и мы не должны чуждаться этого просвѣщенія, напротивъ должны всѣ заботы прилагать къ его усвоенію. Таковъ основной тезисъ западничества. Положеніемъ этимъ прежде всего оправдывалось то что уже было у насъ въ дѣйствительности. Усвоеніе и распространеніе у насъ Европейскаго просвѣщенія—такова цѣль, къ которой были направлены усилія и правительства и общества. Но Европейское просвѣщеніе не есть нѣчто однообразное и простое; напротивъ, существовали и существуютъ въ Европѣ разныя направленія мысли и жизни общественной и частной, направленія, которыя расходятся иногда до противоположности, порождающей взаимныя столкновенія и борьбу между ними. Отсюда, по мѣрѣ усвоенія Европейскаго просвѣщенія, не могли также и у насъ не отображаться извѣстнымъ образомъ эти различныя направленія, а въ зависимости отъ того различно также были понимаемы основныя начала и требованія Европейскаго просвѣщенія. Прежде всего весьма легко привился у насъ французскій скептицизмъ, такъ какъ направленіе это не требуетъ особаго труда для усвоенія его; къ тому

же оно соединялось съ блестящимъ состояніемъ общественной жизни, которое сразу прельщало посторонняго наблюдателя утонченностію и изяществомъ своихъ формъ; отсюда и у насъ, вмѣстѣ съ усвоеніемъ французской общественности, заимствовалось также и самое направленіе мысли, которымъ была проникнута эта общественность, такъ что сенсуализмъ и скептицизмъ—это были характерныя черты не столько опредѣленнаго ученія, сколько—общественныхъ нравовъ. Послѣдующее затѣмъ направленіе,—нѣмецкій идеализмъ—отличалось по преимуществу теоретическимъ характеромъ; отсюда и самое западничество,—уже какъ извѣстная доктрина, въ видѣ теоріи, возникло у насъ главнымъ образомъ подъ вліяніемъ нѣмецкаго идеализма. Основныя черты нѣмецкаго идеализма таковы: Въ человѣчествѣ, по ученію этого направленія, происходитъ правильное и непрерывное развитіе духовной жизни, такъ что исторія человѣчества это не безсвязное сцѣпленіе случайностей, а зрѣлище постепеннаго раскрытія духа; отдѣльные народы являются органами, чрезъ которые совершается это раскрытіе духа, по мѣрѣ участія ихъ въ общемъ движеніи человѣчества. Главныя же формы, въ которыхъ происходитъ это развитіе человѣческаго духа, суть религія, искусство, наука, а такъ сказать сценою дѣйствія этого развивающагося духа, которая въ свою очередь постепенно измѣняется и совершенствуется, и совершенство которой опредѣляется обезпеченіемъ свободы для дѣятельности духа, такою сценою служитъ государство. Носителями и выразителями разныхъ ступеней или моментовъ общечеловѣческаго развитія въ области искусствъ и наукъ являются отдѣльныя личности, въ которыхъ время отъ времени общее развитіе какъ бы сосредоточивается и достигаетъ наибольшаго напряженія. Поэтому важнѣйшимъ условіемъ развитія общечеловѣческаго духа служитъ сознаніе и свобода личности. Въ противоположность искусству и наукѣ религія есть принадлежность массъ, а такъ какъ, по развитію своему, отдѣльныя личности далеко возвышаются.

надъ массами, то посему и религіозную вѣру, сравнительно съ научнымъ знаніемъ и художественными идеями, нужно признать низшею простѣйшею формою выраженія духовной субъективной жизни,—не болѣе какъ зачаточнымъ состояніемъ этой жизни: проявленія религіознаго сознанія встрѣчаются и у дикихъ народовъ, а у народовъ просвѣщенныхъ религія является господствующимъ началомъ преимущественно на зарѣ ихъ исторической жизни. Христіанство есть высшая совершеннѣйшая религія, ибо по своему идеальному содержанію изъ всѣхъ религій наиболѣе приближается къ высшимъ формамъ сознанія,—содержаніе это и дѣйствительно потомъ сдѣлалось достояніемъ искусства и науки. Заслуга христіанства заключается въ особенности въ томъ, что оно провозгласило принципъ свободы личности, и это возможно было потому что христіанство явилось уже послѣ того какъ началось научное и художественное развитіе личности, а это неизбѣжно должно было привести къ пробужденію личнаго сознанія, или самосознанія.—Слѣдуя этой доктринѣ, западничество признавало за несомнѣнное, что собственно правильное развитіе у насъ начинается съ того времени, когда Россія вошла въ систему Европейскихъ народовъ, ибо только чрезъ пріобщеніе къ общей исторіи человѣчества отдѣльный народъ можетъ сдѣлаться органомъ общечеловѣческаго развитія. Усвоеніе Европейскаго просвѣщенія именно и означаетъ пріобщеніе къ общечеловѣческому развитію. Такъ какъ далѣе это развитіе происходитъ главнымъ образомъ чрезъ посредство отдѣльныхъ личностей, то и въ этомъ отношеніи, по отсутствію сознанія личности въ древней Руси, должно признать, что реформа Петра была величайшимъ благодѣяніемъ для Русскаго народа и слѣдовательно не только не должно сожалѣть о перерывѣ въ нашей исторіи, произведенномъ реформою, о разобщеніи высшихъ классовъ съ народною массою, продолжающею коснѣть въ прежнемъ состояніи грубости и первобытной наивности, напротивъ слѣдуетъ считать все это зарею

великаго будущаго для нашего народа. Но здѣсь уже выступаетъ славянофильство, а потому мы должны теперь указать важнѣйшія черты этого направленія.

Выше сказано, что исходный пунктъ славянофильства заключается въ идеѣ народности. И западничество не отрицало народности, но то собственно важно какъ западники понимали народность. Дѣло въ томъ что высказываемое ими понятіе о народности не было ими извлечено изъ собственной исторіи нашего народа, а было заимствовано изъ ученія, порожденнаго западною цивилизаціею, и потому они разсуждали о народности вообще, а не опредѣляли и не изъясняли собственно русскую народность; напротивъ, когда у нихъ была рѣчь собственно о русской народности, то они относились къ ней большею частію отрицательно, такъ какъ понятіе о народности выработанное на западѣ не приходилось къ нашему народу. По этому понятію значеніе народа измѣряется участіемъ его въ общеевропейской исторіи цивилизаціи. Но такова ли эта цивилизація, чтобы можно было ее цѣликомъ одобрить и признать безусловную ея обязательность для всякаго народа, слѣдовательно и для насъ? Несмотря на разность направленій мысли и жизни на западѣ, разность которая нерѣдко доходитъ до совершенной противоположности, есть одна общая черта указывающая на родственную связь этихъ направленій, на единство ихъ источника въ Европейской цивилизаціи; черта эта состоитъ въ особенномъ отношеніи ихъ къ религіи,— отношеніе же это по преимуществу отрицательное. Такъ французскій сенсуализмъ былъ прямымъ отрицаніемъ религіи; нѣмецкій идеализмъ правда усвоялъ религіи нѣкоторое положительное значеніе, но не какъ религіи, а какъ субъективной формѣ сознанія, признавая въ то-же время эту форму низшею,.. слѣдовательно въ результатѣ, по крайней мѣрѣ для личнаго сознанія тѣхъ, которые считали себя стоящими на высшей ступени развитія, также получалось отрицаніе религіи. Но вѣдь вся исторія наша до Петра

въ основѣ своей имѣетъ религію; религія была и доселѣ остается правящимъ основнымъ началомъ нашей народной жизни. Итакъ отрицаніе религіи у насъ неизбѣжно должно оказаться отрицаніемъ всей исторіи народа до Петра и самой народной жизни. Однакожъ, если на западѣ мы видимъ отрицаніе религіи во всѣхъ направленіяхъ умственной жизни, то очевидно это не случайное явленіе. Дѣйствительно, католичество безраздѣльно господствовавшее въ западной Европѣ въ теченіе цѣлаго ряда вѣковъ, само внесло въ религію отрицательный (раціоналистическій) элементъ, само исказило чистоту религіи чуждою для нея примѣсью, присвоивъ себѣ свѣтскую власть. У насъ же христіанская религія всегда была сохраняема въ ея первобытной чистотѣ и истинѣ. А потому и отрицаніе религіи у насъ не только не имѣло бы смысла, ибо ничѣмъ не оправдывалось бы, но и было бы крайне пагубнымъ по своимъ послѣдствіямъ, было бы разрушительною ложью не въ теоріи только, но и въ самой жизни, такъ какъ отрицаніе это было бы ниспроверженіемъ глубочайшей основы народной жизни. Если же отрицаніе религіи, хотя оно и является на западѣ необходимымъ послѣдствіемъ лжи, внесенной въ область религіи самимъ католичествомъ, тѣмъ не менѣе, будучи порожденіемъ лжи, и само есть ложь, то и цивилизація Европейская не можетъ быть признана вполнѣ истинною и обязательною для насъ,—и это тѣмъ болѣе что на самомъ Западѣ высказывается уже недовольство этою цивилизаціею. По сознанію самыхъ представителей Европейскаго просвѣщенія оно заключаетъ въ себѣ элементъ разрушительный, состоящій въ разсудочной рефлексіи, постоянно разлагающей всякое жизненное явленіе и потому убивающей цѣльность и гармонію—признаки здоровой и неповрежденной жизни. У насъ же эти признаки во всей неприкосновенности сохраняются въ жизни народной, однакожъ только въ народной жизни: высшіе классы усвоивъ европейское просвѣщеніе естественно прониклись и тою ложью, которою заражено это просвѣщеніе,

а чрезъ то оторвались отъ народной жизни и лишились способности даже понимать эту жизнь. Изложенные мотивы славянофильскаго взгляда на европейское просвѣщеніе, а также на народную жизнь въ нашемъ отечествѣ конечно должны быть отброшены; преувеличеніе въ нихъ очевидно и потому они могли имѣть только временное значеніе; но основной тезисъ славянофильства заключаетъ въ себѣ несомнѣнную истину. Вѣрно то что отрицаніе религіи было послѣдствіемъ исторіи европейскаго просвѣщенія, послѣдствіемъ лжи, заключающейся въ самой церкви которая была господствующею на Западѣ; несомнѣнно что это отрицаніе религіи есть ложная сторона въ европейскомъ просвѣщеніи, но ужъ никакъ нельзя признать, что ложь заключается и въ томъ что можно назвать движущею силою европейской науки и просвѣщенія,—разумѣемъ рефлективную анализирующую дѣятельность ума. Этотъ взглядъ славянофильства былъ просто поспѣшнымъ выводомъ изъ того воззрѣнія Гегеліанской философіи, что разсудочная дѣятельность, какъ рефлективная, анализирующая, сама по себѣ недостаточна и должна быть восполняема чрезъ дѣятельность мышленія синтетическую, спекулятивную. Между тѣмъ въ зависимости отъ этого неправильно понятаго воззрѣнія Гегеліанской философіи, положеннаго въ основаніе оцѣнки всей европейской цивилизаціи, кромѣ неправильнаго взгляда на эту цивилизацію, получился не вполнѣ вѣрный взглядъ на православіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и неправильное пониманіе народной жизни. Справедливо указываютъ на то, что цѣльность, единство, непосредственность знаменуютъ собою первобытное состояніе жизни, что съ дальнѣйшимъ ея развитіемъ неминуемо нарушается эта цѣльность: изъ общей народной массы выдѣляются отдѣльныя личности съ притязаніемъ на самостоятельное развитіе. Между тѣмъ съ понятіемъ цѣльности и единства, по аналогіи, славянофилы, въ своемъ ученіи, связывали уже чисто натуралистическое понятіе организма, органической жизни. Отсюда вообще за-

мѣчается нѣкоторый оттѣнокъ натуралистическаго воззрѣнія въ славянофильствѣ. Въ самомъ дѣлѣ славянофилы, въ силу означеннаго понятія выражаютъ обыкновенно довольно странное предположеніе, что стоитъ только устранить отъ народной жизни все для нея чуждое и враждебное, все стѣсняющее ея свободное обнаруженіе и дѣйствіе,—и эта жизнь сама собою, по причинѣ присущаго ей органическаго начала, найдетъ для себя правильный и стройный путь развитія. Практическіе выводы этого воззрѣнія таковы: Народъ не нуждается въ руководительствѣ; онъ самъ хранитъ въ себѣ всю необходимую для его жизни мудрость, а потому не народъ слѣдуетъ учить, а наоборотъ нужно у него учиться. Высшіе просвѣщенные классы заражены ложною цивилизаціею, слѣд. вліяніе этихъ классовъ на народъ, котораго къ тому же и не понимаютъ,—можетъ быть только вреднымъ, если сами они не подвергнутся спасительному вліянію народа. Въ особенности служебный классъ, администрація, какъ созданіе вполнѣ иноземное, не имѣющее никакихъ корней въ народной жизни, не можетъ быть ничѣмъ инымъ для этой жизни какъ только тормозомъ, тяжелымъ гнетомъ. Вообще народный нашъ организмъ, по славянофильскому ученію, здоровъ и крѣпокъ, но верхніе его слои заражены тяжкимъ недугомъ, который заключается въ ложной цивилизаціи. Оздоровленіе этихъ слоевъ можетъ послѣдовать только чрезъ пріобщеніе къ духу народной жизни. Это очевидно натуралистическое понятіе о народѣ и народной жизни въ славянофильскомъ ученіи сближаетъ это ученіе съ тѣмъ направленіемъ, которое въ нѣкоторомъ смыслѣ можно назвать его антиподомъ, именно съ либерализмомъ,—этимъ самымъ крайнимъ выраженіемъ западничества [1]). И западники и сла-

[1]) Вотъ что говорится между прочимъ въ статьѣ: *Основы уѣзднаго переустройства* (см. газ. *Русь*, 1882 г. № 21): Спросите у юриста: для чего существуетъ власть въ уѣздѣ? Онъ отвѣтитъ: *для* водворенія порядка, предупрежденія и пресѣченія преступленій. Вездѣ на Западѣ эта власть дѣйствительно и

вянофилы одинаково выставляютъ на своемъ знамени свободу, но западники требовали свободы личности, предоставленія ей свободнаго развитія; славянофилы требуютъ свободы по отношенію къ народу и народной жизни, полагая эту свободу прежде всего въ устраненіи всякаго притязательнаго руководительства и управленія народомъ по иноземнымъ образцамъ и нормамъ. Требованіе свободы составляетъ основу и даже сущность и того направленія, которое

предупреждаетъ, и пресѣкаетъ. У насъ всѣ жалуются на ея совершенную ничтожность не смотря на обширныя права и сравнительно значительный персоналъ. Спросите мужика: отъ чего въ уѣздѣ безпорядокъ? И онъ прямо отвѣтитъ: оттого, что нѣтъ хозяина, а есть дурные прикащики, и подъ именемъ безпорядка мужикъ будетъ разумѣть совсѣмъ не то что юристъ. Кулаки стачку сдѣлали,— вотъ это безпорядокъ. Кассу (ссудо-сберегат. товарищ.) открыли, богачи всѣ деньги поразобрали, а бѣднымъ не даютъ даже на такое дѣло какъ покупка лошади,—вотъ это безпорядокъ. Господское имѣніе кулакъ купилъ; народъ сталъ притѣснять, вотъ это безпорядокъ. Хлѣбъ не уродился или скотъ попадалъ, а тутъ старосту да мужиковъ въ городъ на высидку гоняютъ изъ за недоимокъ,— вотъ это безпорядокъ. Его идеалъ власти не тотъ чтобы все обстояло благополучно, а тотъ чтобы *всѣмъ было хорошо*. Юристъ проповѣдуетъ возстановленіе правды въ отношеніяхъ и рядомъ съ этимъ требуетъ экономическаго невмѣшательства. Мужикъ тоже требуетъ правды, но въ эту область относитъ цѣликомъ и всю экономическую сторону. Упалъ человѣкъ, случилось несчастіе,—подыми, иначе это будетъ неправда. Усилился человѣкъ, завиствуетъ, началъ народъ затѣснять—осади его, иначе это тоже будетъ неправда. Это чисто мірское начало онъ вноситъ и въ государственныя отношенія. Царь есть *хозяинъ* Русской земли. Онъ хочетъ чтобы *всѣмъ* было хорошо. Его чиновники, мѣстные администраторы, должны ближайшимъ образомъ представлять въ уѣздѣ это начало, которое самымъ естественнымъ образомъ исключаетъ всякій формализмъ, всякую законную безучастность къ экономическимъ интересамъ народа". Не о томъ ли и либералы хлопочутъ чтобы *всѣмъ* было хорошо? И также точно либералы видятъ неправду и стремятся къ осуществленію правды главнымъ образомъ въ экономическомъ бытѣ народа. Если, по понятіямъ народнымъ, правительство должно благодѣтельствовать неимущимъ и не допускать чтобы одни усиливались и затѣсняли другихъ, вообще заботиться о томъ чтобы всѣмъ было хорошо, то одни видятъ въ подобныхъ представленіяхъ отсутствіе ясныхъ понятій о правѣ собственности въ связи съ недостаточнымъ развитіемъ начала личности, другіе же (и это именно славянофилы и либералы) усматриваютъ въ означенныхъ народныхъ воззрѣніяхъ присущій народу идеалъ *общиннаго* быта, но различно изъясняютъ происхожденіе этого идеала.

извѣстно подъ именемъ либерализма. Либерализмъ не только требуетъ свободы, но и состоитъ ни въ чемъ другомъ, какъ именно въ этомъ требованіи. Либерализмъ требуетъ свободы ради свободы, а не для чего нибудь иного; онъ требуетъ всяческой свободы, какъ мы видѣли, и во всѣхъ отношеніяхъ, и вотъ почему либерализмъ есть направленіе отрицательное по преимуществу. Положительное значеніе требованіе свободы можетъ имѣть лишь тогда, когда свобода разсматривается какъ средство къ извѣстной цѣли, и смотря потому что полагается какъ цѣль свободы, самая свобода получаетъ далеко неодинаковое достоинство. Вообще понятіе свободы, какъ понятіе чисто формальное, само по себѣ пусто и безсодержательно (отсюда въ требованіи свободы могутъ сойтись и дѣйствительно сходятся люди самыхъ различныхъ направленій), и потому нуждается въ ближайшемъ опредѣленіи. Такимъ ближайшимъ опредѣленіемъ свободы для либерализма, какъ мы видѣли, служитъ понятіе *равенства*. Западники просвѣщенный классъ возвышали надъ народомъ иногда безмѣрно и потому относились къ народу зачастую съ нѣкоторымъ пренебреженіемъ. Поэтому не только руководительство народомъ, но и господство надъ нимъ они считали по праву принадлежащимъ высшему просвѣщенному классу. Славянофилы, наоборотъ, народъ ставили выше просвѣщенныхъ классовъ, требуя чтобы самые эти классы искали для себя указаній и руководства у народа. Либералы же признаютъ просвѣщенные классы и народъ *равноправными*. Дѣло въ томъ что, по самому положенію своему, высшій просвѣщенный классъ, пока существовало крѣпостное право, былъ призванъ къ руководительству народомъ и господству надъ нимъ, но уничтоженіе крѣпостнаго права въ экономическомъ отношеніи и въ другихъ отношеніяхъ сдѣлало права народа равными съ правами высшихъ классовъ. Остается единственное преимущество на сторонѣ этихъ классовъ,—именно просвѣщеніе. Посему для полнаго уравненія народа съ прочими классами необходимо сооб-

щить ему просвѣщеніе, и такимъ образомъ всему народу передать то чѣмъ обязанъ западной Европѣ классъ, такъ называемыхъ интеллигентныхъ, т. е. просвѣщенныхъ людей; только для выполненія этой задачи, по мнѣнію либерализма, интеллигенціи должна по прежнему принадлежать руководственная роль относительно народа. Отсюда видно, что равенство для либерализма имѣетъ значеніе идеала, который надлежитъ еще осуществить; въ настоящемъ же состояніи народа, и въ видахъ осуществленія равенства, онъ считаетъ необходимымъ удержать за просвѣщеннымъ классомъ то значеніе которое было ему усвояемо западничествомъ и даже усилить это значеніе, предоставивъ ему полную свободу служенія народу въ означенномъ отношеніи,—именно: для того чтобы была полная возможность высшему т. е. просвѣщенному классу выполнять свое назначеніе относительно народа, для сего либерализмъ требуетъ предоставленія этому классу власти надъ народомъ подъ названіемъ самоуправленія. Очевидно теперь, что либерализмъ остался вѣренъ западничеству, и только потому что положеніе вещей существенно измѣнилось западничество въ либерализмѣ перешло въ крайность, пріобрѣло рѣзкія черты самоувѣренности, нетерпимости, притязательности. И это естественно. Чѣмъ далѣе жизнь уходитъ отъ либеральныхъ идей, тѣмъ болѣе возрастаетъ въ либерализмѣ духъ ожесточенія и настойчивости. Западничество прежняго времени, какъ сказано, отличалось характеромъ по преимуществу теоретическимъ. Въ либерализмѣ, напротивъ, практическая тенденція господствуетъ; перемѣна эта произошла отъ того, что отмѣна крѣпостнаго права и другія стоящія въ связи съ этимъ событіемъ реформы поняты нѣкоторыми не какъ удовлетвореніе нуждъ самой жизни (каково было это удовлетвореніе—это другой вопросъ), а какъ выполненіе, такъ сказать, программы уже напередъ предначертанной западничествомъ по иноземнымъ образцамъ. Отсюда ожиданіе и даже требованіе завершенія этой

програмы. Другіе же изъ представителей западничества,— съ умомъ болѣе наблюдательнымъ и чуткимъ къ указаніямъ жизненнаго опыта, имѣя въ виду, съ одной стороны, крайности, до которыхъ дошелъ въ своихъ реформаторскихъ стремленіяхъ либерализмъ, а съ другой стороны, вслѣдствіе болѣе свободныхъ и близкихъ отношеній къ народной жизни, испытавъ и нѣкоторое воздѣйствіе этой жизни, поняли необходимость измѣненія прежнихъ своихъ воззрѣній и уклоненія отъ нихъ въ сторону славянофильства. Здравомыслящіе изъ западниковъ и наиболѣе свободные отъ предразсудковъ западничества не могли не признать вмѣстѣ съ славянофилами, что православіе и существующій строй государственной жизни, въ своемъ основаніи выработанный еще въ древней Руси, по этому своему основанію, дѣйствительно имѣютъ коренное значеніе въ нашей народной жизни, но вмѣстѣ съ тѣмъ не могутъ они не считать крайностію на сторонѣ славянофильства отрицаніе всей послѣ Петровской Россіи. А что дѣйствительно это крайность, свидѣтельствомъ тому служитъ указанное выше сближеніе славянофильства съ либерализмомъ, происшедшее именно отъ того, что всю администрацію и весь административный строй современной Россіи славянофилы желали бы видѣть упраздненными, считая этотъ строй лишнимъ бременемъ для народной жизни, не способствующимъ, а напротивъ препятствующимъ ея свободному развитію. Либералы также готовы были бы устранить администрацію въ ея настоящемъ видѣ, отличая однако отъ администраціи интеллигенцію, т. е. себя какъ носителей европейскаго просвѣщенія. Каковы бы ни были недостатки администраціи, но она есть созданный *исторіею* и потому необходимый органъ власти, и этотъ аргументъ благомыслящихъ западниковъ въ пользу администраціи, долженъ имѣть вѣсъ и въ глазахъ славянофиловъ, которые укоряютъ реформу Петра именно въ томъ что она была нарушеніемъ правильнаго историческаго хода. Еще менѣе могутъ сойтись съ славянофилами умѣренные запад-

ники во взглядѣ на европейское просвѣщеніе. Они по прежнему защищаютъ начало личности, какъ основное начало Европейской цивилизаціи[1]).

---

[1]) Интересно сопоставить съ вышеприведенною (въ примѣчаніи) выдержкою слѣдующія замѣчанія высказанныя въ статьѣ: *Что такое крестьянскій кредитъ*, напечатанной въ Рус. Вѣст. (1822 г., апрѣль). „У насъ почему то, читаемъ въ этой статьѣ, охотно предаются иллюзіи, что наше земледѣліе сдѣлало бы успѣхи и бытъ народа улучшился, еслибы мірское землевладѣніе постепенно замѣнило собою личное. Таковъ, увѣряютъ насъ, естественный ходъ нашего развитія въ силу демократическаго начала будто бы намъ свойственнаго. И, страннымъ образомъ, будущихъ хозяевъ Русской земли, отъ которыхъ слѣдуетъ ожидать ея обновленія, отыскиваютъ даже не въ числѣ тѣхъ крестьянъ, которые высказали умѣнье хозяйничать и потому разбогатѣли; размноженіе мелкой личной собственности не только у насъ не признаютъ желательнымъ, но повидимому боятся его какъ огня. Достаточныхъ крестьянъ, купившихъ землю на соботвенныя деньги, у насъ обзываютъ кулаками и считаютъ чуть ли не худшими міроѣдами, чѣмъ даже столь ненавистныхъ помѣщиковъ. У насъ повидимому установилось мнѣніе, что довольство служитъ признакомъ самыхъ дурныхъ нравственныхъ качествъ. Такимъ образомъ будущаго обновленія Россіи ожидаютъ отъ тѣхъ крестьянъ, которые на своихъ надѣлахъ хозяйничать не умѣютъ. Если бы удалось предоставить въ ихъ распоряженіе всю остальную половину страны, пока не облагодѣянную мірскимъ землевладѣніемъ, послѣдствіемъ такого переворота оказался бы, какъ думаютъ, значительный подъемъ общаго благосостоянія. Намъ сдается, напротивъ, что послѣдствія были бы какъ разъ обратныя и что они сказались бы въ окончательномъ истощеніи почвы и въ непробудномъ экономическомъ застоѣ“ стр. 709. „Всякій слѣдившій,—сказано въ той же статьѣ, за нашими газетами въ послѣдніе годы знаетъ очень хорошо, что онѣ не ограничивались сердобольнымъ изысканіемъ средствъ къ облегченію крестьянскихъ тягостей. Въ нихъ вполнѣ отчетливо проводилась та мысль, что отъ государства зависитъ обезпечить по мѣрѣ надобности—землей все населеніе, что оно можетъ такъ сказать распорядиться всею поземельною собственностію и дать каждому что ему нужно. Рядомъ съ этимъ ученіемъ о „правѣ на землю“ личное землевладѣніе представляется какъ нѣчто такое, что законъ долженъ непремѣнно обуздать, и о представителяхъ его говорилось какъ о классѣ осужденномъ на гибель“ стр. 717. Хотя замѣтки эти направлены противъ либерализма, но по вопросу, о которомъ идетъ рѣчь, либерализмъ близко соприкасается съ славянофильствомъ. Въ этомъ отношеніи либералы называютъ и себя также *народниками*, для отличія же себя отъ славянофиловъ, послѣднихъ они именуютъ *самобытниками*, давая этимъ знать, что народу они хотятъ благодѣтельствовать по идеаламъ европейскимъ, а не въ духѣ народа, какъ этого хотятъ славянофилы. Бытъ общинный либералы также признаютъ идеаломъ, но выводятъ его не изъ православія какъ славянофилы, а изъ началъ натурализма. Съ другой стороны

Заслуга славянофильства заключается въ томъ, что оно настойчиво указывало на коренное значеніе православія въ нашей народной жизни и въ исторіи нашего отечества. Что однакожъ было необходимо указывать на это, и даже на этомъ настаивать,—это во всякомъ случаѣ показываетъ, какъ въ самомъ дѣлѣ поверхностно и односторонне было просвѣщеніе въ нашемъ обществѣ. Но и при этомъ, т. е. если признать необходимость указывать и разъяснять то что повидимому само собою очевидно,—озна-

---

либералы также, какъ и вообще западники, ставятъ въ число своихъ догматовъ неприкосновенность личности, слѣд. и всего принадлежащаго личности, но равенство для нихъ еще важнѣе. И славянофилы не отрицаютъ начала личности, а только требуютъ ограниченія этого начала, подчиненія его началу общинному. Въ той же славянофильской статьѣ, изъ которой выше (въ примѣчаніи) приведена выдержка, мы читаемъ объ этомъ слѣдующее „Личный элементъ вноситъ начало совершенно противоположное общинному. Въ спорѣ между нимъ и общиною одинаково неудовлетворительны какъ начала простой юридической справедливости, такъ и чисто общинные идеалы. Въ первомъ случаѣ пострадаетъ очевидно община, которая будетъ обижена почти всякимъ (!), строго проведеннымъ правовымъ постановленіемъ; во второмъ случаѣ пострадаетъ личность, интересъ которой будетъ принесенъ въ жертву интересу чуждой ей группы людей". Примѣръ: представимъ себѣ землевладѣльца, въ сосѣдствѣ котораго живутъ три четыре общины, пользующіяся на извѣстныхъ условіяхъ его лугами и выгономъ. „Хозяйство этихъ общинъ находится въ строгой зависимости отъ этихъ угодій. Пусть землевладѣлецъ вздумаетъ уѣхать и рѣшитъ запустить всю свою землю подъ лѣсъ, запретивъ всякое пользованіе ею крестьянамъ. Съ юридической точки зрѣнія онъ правъ... По мнѣнію же народа начальство, которое будетъ оберегать землю этого помѣщика отъ пользованія и наказывать нарушителей его права, будетъ дѣлать вопіющую несправедливость, будетъ губить крестьянское хозяйство и подрывать интересы государства"... Исходъ изъ такого столкновенія интересовъ—взаимное соглашеніе. „Владѣлецъ и заинтересованныя общины должны непремѣнно придти къ единомыслію, а начальству останется только формулировать и наблюсти за исполненіемъ постановленія. Очевидно здѣсь соглашеніе будетъ возможно только на почвѣ экономической, а не юридической... строгое юридическое понятіе вещнаго права будетъ попрано (!) и *интересы* или *прихоть* (!) личности подчинены вполнѣ идеѣ общей пользы". Законное пользованіе своимъ правомъ не тоже что личный произволъ или прихоть. Если однакожъ и при такомъ пользованіи своими правами столкновеніе интересовъ неизбѣжно, то путь *добровольныхъ* уступокъ единственный исходъ изъ затрудненія. Но что общаго имѣетъ добровольное соглашеніе съ правительственнымъ хозяйничаніемъ, о которомъ выше было говорено?

ченная заслуга не настолько еще велика, чтобы славянофилы могли вмѣнять ее себѣ съ особенною похвалою; и они дѣйствительно не указываютъ на нее,—напротивъ не въ этомъ, а въ томъ они видятъ главное свое значеніе что они будто бы не просто указывали на православіе, а разъяснили его; особенно же они считаютъ это дѣломъ Хомякова. Увѣренность въ этомъ у нихъ до того велика, что напр. Ю. Самаринъ въ предисловіи своемъ къ богословскимъ сочиненіямъ Хомякова прямо высказалъ, что Хомяковъ имѣетъ всѣ права на признаніе его *отцемъ церкви*, а И. С. Аксаковъ также рѣшительно утверждаетъ въ біографическомъ очеркѣ Тютчева, что „идея церкви только Хомяковымъ и въ первый разъ *богословски* (курсивъ въ подлинникѣ) была выяснена для нашего православнаго сознанія“ (стр. 191). Нельзя не признать это самомнѣніемъ, тѣмъ болѣе удивительнымъ, что смиреніе сами же славянофилы считаютъ отличительною чертою православнаго образа мыслей и настроенія. Православіе существуетъ не со вчерашняго дня, и, какъ всякому извѣстно, есть обширная литература отцевъ и писателей церкви, которые трудились надъ разъясненіемъ христіанскаго вѣроученія, да и у насъ богословская литература вполнѣ достаточна, по крайней мѣрѣ достаточна настолько, что Хомякову не было надобности первому разъяснять идею церкви. Къ тому же не совсѣмъ правильно даже понята имъ эта идея. Неправильность заключается въ томъ, что онъ почти все значеніе въ понятіи о церкви приписываетъ единственно благодати Божіей, какъ началу организующему, и никакого значенія не даетъ свободной волѣ человѣка. По христінаскому же ученію спасеніе человѣка есть столько же дѣло свободной его воли, какъ и дѣло Божіе. Отсюда кромѣ преданности волѣ Божіей, смиренія и терпѣнія, отъ человѣка требуется также самодѣятельность, трудъ, постоянное усиліе воли, направленной на добро, постоянное понужденіе себя къ преодолѣнію склонностей и влеченій, противныхъ добру. Понятіе

Хомякова о церкви имѣетъ связь съ тѣмъ воззрѣніемъ, что нераздѣльное единство, цѣльность составляетъ будто бы отличительный характеръ русскаго, т. е. восточно православнаго,—міросозерцанія а равно и русской народной жизни. Но цѣльность жизни это идеалъ натуралистическій, можно сказать даже языческій, такъ какъ въ древности, когда еще не знали раздѣленія духа отъ тѣлесной природы, равновѣсіе духовныхъ и тѣлесныхъ силъ было отличительною чертою міровоззрѣнія и вмѣстѣ съ тѣмъ составляло задачу и совершенство жизни. Не таковъ идеалъ христіанской жизни: совершенство ея заключается не въ гармоническомъ согласіи духа съ тѣломъ, а въ господствѣ, преобладаніи духа надъ тѣломъ. Можно сказать конечно, что славянофилы разумѣли цѣльность не въ смыслѣ гармоніи духа и тѣла, а въ смыслѣ гармонической стройности духовной жизни, въ смыслѣ единства духовныхъ силъ. Но мы и не утверждаемъ того, что славянофильское опредѣленіе православнаго воззрѣнія на жизнь,—нераздѣльнаго по славянофильскому ученію съ дѣйствительнымъ ея состояніемъ или характеромъ въ православномъ мірѣ,—есть не болѣе какъ повтореніе или возстановленіе языческаго взгляда. Мы только утверждаемъ, что славянофильское толкованіе православнаго воззрѣнія на жизнь представляетъ несомнѣнную аналогію съ этимъ взглядомъ. И это уже достаточно, чтобы означенное толкованіе подвергнуть сомнѣнію. Въ самомъ дѣлѣ, единство, цѣльность въ объясненномъ смыслѣ есть ли именно то что требуется христіанскимъ воззрѣніемъ на жизнь, и въ чемъ должно выразиться практическое примѣненіе этого воззрѣнія? Но какая же возможна цѣльность духа въ христіанской жизни, когда эту жизнь должна наполнять непрерывная борьба, борьба внутренняя съ самимъ собою, со своими тайными помышленіями, желаніями, стремленіями, когда цѣль этой жизни—постоянное усовершеніе въ добрѣ, сопровождаемое сознаніемъ своихъ несовершенствъ,—слѣдовательно важно не *соотношеніе* силъ духа, которое

можетъ имѣть только формальное значеніе и само по себѣ нравственнаго достоинства человѣка не опредѣляетъ, а ихъ неуклонное *направленіе* къ добру? Съ другой стороны нельзя сказать также чтобы означенное понятіе славянофильства о жизненномъ строѣ православно вѣрующаго не имѣло вовсе реальнаго основанія. Основаніе это заключается въ самомъ характерѣ религіозной вѣры русскаго народа. Вѣра русскаго народа дѣйствительно не столько служитъ руководительнымъ началомъ его воли, не столько проявляется въ умѣ, опредѣляетъ характеръ его мышленія, сколько содержится въ сердцѣ, въ чувствѣ,—этомъ средоточіи духовной жизни. Отсюда только въ рѣшительные моменты исторіи и жизни, наиболѣе сильно дѣйствующіе на чувство и возбуждающіе его, у русскаго человѣка проявляется сила вѣры (въ этомъ смыслѣ говорится, что громъ не грянетъ, мужикъ не перекрестится). Вотъ почему вѣра русскаго народа отличается такою глубиною, интенсивностію, но по той же причинѣ она неопредѣленна, податлива на увлеченія, слѣдовательно нуждается въ просвѣщенномъ руководствѣ, требуетъ восполненія и укрѣпленія чрезъ здравое просвѣщеніе. Нельзя поэтому успокоивать себя на томъ, что народъ самъ собою выведетъ насъ на настоящую дорогу.

Заслуга западничества заключается въ томъ, что оно вело борьбу изъ за интересовъ просвѣщенія и гражданственности и служило этимъ интересамъ. Но чтобы западничество было вполнѣ плодотворно, для этого недоставало ему чуждаго предразсудковъ, вполнѣ безпристрастнаго взгляда на древнюю Русь и любви къ преданіямъ стариннаго нашего быта. Справедливо считаютъ важною заслугою славянофиловъ что они занимались изученіемъ и разработкою преимущественно древней Русской исторіи и старались внушить любовь къ нашей старинѣ, которою сами были одушевлены. Нельзя конечно сказать, чтобы и западники пренебрегали изученіемъ исторіи нашего отечества, напротивъ не мало есть произведеній, посвященныхъ изученію

древняго періода нашей исторіи, вышедшихъ изъ подъ пера западниковъ, но при этомъ нельзя вполнѣ одобрить обычный у нихъ способъ изъясненія явленій древняго быта, состоявшій въ томъ, что теоріи и взгляды выработанные на западѣ прилагались къ русской исторіи, между тѣмъ какъ славянофилы старались русскую исторію изъяснять изъ нея самой. Оттого какъ прежде западничествомъ такъ теперь либерализмомъ иногда выдается какъ потребность жизни то, что на самомъ дѣлѣ выведено не изъ существующихъ условій жизни, а изъ извѣстной доктрины приложенной къ жизни. Съ другой стороны, если западничесто справедливо признавало и доказывало необходимость для насъ Европейскаго просвѣщенія, то повидимому оно мало было озабочено тѣмъ что усвоеніе этого просвѣщенія у насъ было слишкомъ поверхностно отъ чего главнымъ образомъ и происходило то отсутствіе умственной самостоятельности, за которое справедливо обвиняли славянофилы наше общество: не оторванность отъ народной жизни,—что̀ было бы роковымъ, слѣдовательно непоправимымъ зломъ,—а поверхностное и пустое образованіе, вотъ что было причиною рабской подражательности и слѣпого поклоненія предъ всѣмъ иноземнымъ,— отъ чего общество наше не освободилось еще и теперь. Славянофилы требовали самобытности и требованіе это не было вовсе отрицаніемъ Европейскаго просвѣщенія, какъ казалось иногда западникамъ. Требованіе это указываетъ лишь на необходимость для насъ усвоенія Европейскаго просвѣщенія въ *самомъ его источникѣ*,—необходимость строго научнаго образованія. Самобытное развитіе просвѣщенія невозможно, если не существуетъ основательнаго строго научнаго образованія въ обществѣ. Извѣстно какъ поверхностно и слабо было у насъ образованіе, и до сихъ поръ еще классическая школа многими считается излишнею, хотя всякому извѣстно, что именно классическому образованію Западъ обязанъ тѣмъ блестящимъ научнымъ развитіемъ, какое мы видимъ тамъ нынѣ, и что вся сила Европейскаго про-

свѣщенія не просто въ знаніяхъ а въ той умственной самодѣятельности, которая была воспитана и доселѣ воспитывается классическою школою.

Итакъ съ одной стороны религіозное просвѣщеніе, которое, какъ справедливо замѣтилъ Достоевскій, намъ нѣтъ нужды заимствовать отъ западныхъ народовъ, а съ другой— строго-научное образованіе въ томъ видѣ, какъ оно издавна существуетъ на западѣ, вотъ тѣ основанія, на которыхъ должно утверждаться наше вполнѣ самобытное національное развитіе. Религіозное просвѣщеніе и научное образованіе не только не исключаютъ себя взаимно, напротивъ необходимо восполняются одно другимъ. Безъ научнаго образованія вѣра религіозная по необходимости является неопредѣленною, неясною, склонною къ увлеченіямъ, легко смѣшивается съ суевѣріемъ; научное образованіе безъ религіозной вѣры порождаетъ ложныя теоріи, слѣдствіемъ чего является либо слѣпой догматизмъ, доходящій до фанатизма, или же неустойчивый, колеблющійся скептицизмъ, лишающій человѣка всякой увѣренности, твердости и послѣдовательности въ своихъ дѣйствіяхъ. Религіозное просвѣщеніе образуетъ главнымъ образомъ чувство и волю, научное образованіе по преимуществу развиваетъ умъ. Натурализмъ, къ которому приводитъ повидимому наука, религія исправляетъ и дополняетъ ученіемъ о Богѣ какъ существѣ возвышающемся надъ природою, какъ Безконечномъ, которое содержитъ въ своей всемогущей власти все конечное. Знаменитѣйшіе отцы и писатели церкви обладали классическимъ образованіемъ, и это не только не дѣлало никакого ущерба ихъ религіозной вѣрѣ,—напротивъ служило на пользу вѣры. Извѣстное положеніе славянофиловъ, что мы обладаемъ тѣмъ, чего недостаетъ западу, именно что у насъ есть согласіе, гармонія элементовъ раздѣленныхъ на западѣ и находящихся во враждѣ, можетъ имѣть серьозное значеніе и смыслъ только въ приложеніи къ вопросу о взаимной связи и единствѣ вѣры и знанія. Единство это не было достигнуто

на западѣ. Исключительное, слишкомъ притязательное и насильственное господство религіознаго авторитета въ ущербъ самостоятельнымъ интересамъ науки и государства было тамъ причиною того что явилось потомъ стремленіе подчинить все такому же принудительному и исключительному господству мірскаго авторитета дѣйствующаго во имя научнаго знанія. Только у насъ, по особымъ благопріятнымъ условіямъ нашего національнаго развитія, могло бы утвердиться такое единство,—безъ обиды какъ для интересовъ науки, такъ и для интересовъ вѣры. Осуществленіе этой цѣли можетъ быть вполнѣ обезпечено, если съ одной стороны представители религіознаго просвѣщенія не только не будутъ чуждаться строго научнаго образованія, напротивъ, въ интересахъ самой вѣры, будутъ считать необходимымъ такое образованіе и для служителей церкви, а съ другой стороны если правительственная власть и общество не только не будутъ считать религіозное просвѣщеніе постороннимъ для себя дѣломъ, спеціальностію одного сословія, напротивъ будутъ видѣть въ немъ интересъ общій, и если дѣйствительно этотъ интересъ сдѣлается одинаково близкимъ для всякаго, кому дорого процвѣтаніе нашего отечества.

ОПЕЧАТКИ.

стран.	стр.	Напечатано:	Слѣдуетъ:
83	4-я сн.	о народномъ	говоря о народномъ
126	16-я св.	призвавъ	признавъ
138	5-я сн.	сліяніе	сліянія
139	2-я св.	явиться	проявиться
152	4-я св.	(въ примѣч.) dauce	douce
—	8-я св.	— — asser	assez
—	10-я св.	— — cherscher	chercher
157	7-я св.	его	русскаго
171	16-я св.	изтупленный	изступленный
173	1-я сн.	вздохновеніемъ	вдохновеніемъ
176	15-я св.	(въ прим.) азіатскій	азіатской
179	—	XII (гл.)	XIII
180	8-я св.	разслабляетъ	разслаблять
187	7-я св.	(въ прим.) выхищаются	восхищаются
188	—	XIII (гл.)	XIV
215	8-я св.	халатностію	схоластикою
230	1-я сн.	послѣднимъ	послѣдними

